

हिन्दी साहित्य सम्मेलन के प्रणमतिष्ठापक

राजर्षि पुरुषोत्तमदास टण्डन
की
पुण्य स्मृति में प्रकाशित

राजर्षि टण्डन चित्रावली

विशेषताएँ

- ७ आर्ट पेपर पर मुद्रित नयनाभिराम चित्र
- ० टण्डन जी के सम्पूर्ण जीवन की झाँकी
- ० टण्डन जी की प्रेरणादायी सूक्तियाँ

अवश्य संग्रहणीय अल्पमोली चित्रावली

मूल्य : पाँच रुपए

प्रकाशक

हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग



सम्मेलन-पत्रिका (त्रैमासिक)

[भाग ६२ : संख्या ३, ४]

आषाढ-मार्गशीर्ष : शक १८९८

०

सम्पादक

डॉ० प्रेमनारायण शुक्ल



वार्षिक
१५.०० }

हिन्दी साहित्य सम्मेलन • प्रयाग

{ इस प्रतिका
७.५०

प्रकाशक

प्रकाशक कार्यालय

प्रधानमंत्री : हिन्दी साहित्य सम्मेलन

मुद्रक : सम्मेलन मुद्रणालय, प्रयाग

विषय-सूची

लेख	लेखक, पृष्ठ संख्या
१. साहित्य चिन्तन में 'भाजपेयी' प्रस्थान	डॉ० रामभूति त्रिपाठी १
२. देशज शब्दावली	डॉ० कैलाशचन्द्र नाटिका १३
३. आधुनिक तेलुगु कविता : प्रगतिवाद के परिप्रेक्ष्य में	प्रो० बी० सुन्दर रेड्डी २०
४. रीति ग्रंथ 'भृंगार सागर' के रचना-काल पर विचार	डॉ० किशोरीलाल मुस्त २६
५. लेखकों के पत्र	श्री विश्वम्भर 'मानव' ३३
६. मानव-विशिष्टता का नया आयाम : पंत का 'नव मानव'	डॉ० मीरा श्रीवास्तव ४४
७. सूफी काव्य में भाव ध्वनि	डॉ० रामकुमारी मिश्र ५५
८. रसामास-भावभास : एक आलोचनात्मक विश्लेषण	डॉ० हरिदत्त शर्मा ७१
९. हिन्दी आलोचना में स्वच्छन्दतावाद की धारणा का विकास	श्री राजेन्द्र गौतम ७९
१०. मध्यकालीन पुनर्जागरण पर इस्लाम की सूफी धर्म-साधना का प्रभाव	डॉ० रमाकान्त शर्मा ८७
११. उत्कलीय ब्रजबुलि-साहित्य	श्री रघुनाथ महापात्र ९५
१२. समकालीन हिन्दी कविता में पारिवारिक विघटन का प्रश्न	डॉ० रवीन्द्रनाथ दत्त १२०
१३. रीतिकालीन आचार्य कवि श्रीपति : जीवनी और रचनाएँ	डॉ० शिवाजी हरी मोरे १३५

विषय

१. दक्खिनी हिन्दी के सूरदास—सैयद मीरा हाफमी	डॉ० रहमतउल्लाह १५७
२. क्या कौरवी, लड़ी बोली की जन्मदात्री है?	डॉ० देवेन्द्रकुमार जैन १५३
३. मराठों के राजकाज में हिन्दी	डॉ० रामबाबू शर्मा १५७
४. 'प्रेम' और मध्ययुगीन कृष्ण-भक्ति काव्य	सुष्मी यामिनी उत्तम १६१
५. लोरिक का काल-निर्णय	डॉ० अर्जुनदास केसरी १७०
६. शब्दार्थ परिवर्तन : हिन्दी की प्रक्रियाएँ	डॉ० गोविन्दस्वरूप गुप्त १७६
७. दक्षिण पूर्व एशिया में भारतीय भाषाएँ	सुष्मी शशिबाका १८२
८. सरसिंह कवि कृत कुण्डलियाँ (मानमंजरी)	श्री उदयशंकर दुबे १८४
९. रसिक सम्प्रदाय और सखीभाव	डॉ० तपेस्वरनाथ १९२

कुत्सक-परिचय

२०१

डॉ० आनन्दमंगल बाजपेयी, डॉ० विजय शुक्ल, श्री कृष्णनारायणलाल,
कृ० रेखाशरणी शुक्ल, डॉ० लक्ष्मीशंकर गुप्त,

सहयोगी-साहित्य

२१०

श्री हरिमोहन मालवीय

हिन्दी-दिवस : एक अन्तर्दृष्टि

जिस प्रकार प्रत्येक वर्ष १५ अगस्त और २६ जनवरी को महात्मा गांधी और पंडित नेहरू की जय-जयकार के नारों के बीच स्वतंत्रता के पावन पर्व को मनाने की हम-रस्म जवा करते हैं ठीक उसी प्रकार हम प्रतिवर्ष १४ सितम्बर को यत्र-तत्र छोटे-बड़े मंचों के ऊपर प्रतिष्ठित होकर हिन्दी दिवस मनाते हुए हिन्दी का गुणगान कर लेते हैं और अपनी-अपनी दृष्टि से आलोचनापरक वक्तव्यों द्वारा अपना हिन्दी-प्रेम व्यक्त कर देते हैं। बस इतना ही। इसके बाद वर्षपर्यन्त फिर वही अपनी-अपनी राम कहानी, अपने-अपने ढंग। यही है हमारी राष्ट्रीय भावना, राष्ट्रप्रेम और हिन्दीप्रेम। इससे अधिक और कुछ नहीं। सन् १९४७ में जब हमने दीर्घ दासता के पश्चात देश के स्वतंत्र बातावरण में साँस ली थी उसी समय से यदि हमने दूरदर्शी बनकर हिन्दी को उसके योग्य पद पर प्रतिष्ठित कर दिया होता तो आज हिन्दी-दिवस मनाने की आवश्यकता ही न होती। वह एक अवसर था, एक क्षुभ मुहूर्त था जिसे हमने अपनी असावधानी के कारण खो दिया।

हम सब जानते हैं कि किसी भी राष्ट्र के विकास की मूल घुरी शिक्षा है। पर हमें यह अत्यन्त दुःख एवं क्लेश के साथ कहना पड़ता है कि हमारे राष्ट्र के कर्णधारों ने अपनी योजनाओं में शिक्षा को वह महत्वपूर्ण स्थान नहीं दिया जो देना चाहिए था। वर्षों तक केन्द्र में शिक्षामंत्री को केबिनेट स्तर का मंत्री नहीं माना गया। अब तो यह भी सुना जाता है कि ऐसी योजना बन रही है जिसमें शिक्षा केन्द्र का विषय न रहकर राज्यों का विषय बन जाय। यदि यह सत्य है तो इससे बढ़कर देश का दुर्भाग्य और क्या हो सकता है? आजकल देश में जो यत्र-तत्र अराजकता, अव्यवस्था एवं अशान्ति का स्वरूप दिखलाई पड़ता है उसका मूल कारण है शिक्षा की सम्यक व्यवस्था का न होना। यदि सन १९४७ में ही हमने शिक्षा को आवश्यक महत्व दिया होता तो आज प्रत्येक स्थान में ३०-३० वर्ष के ऐसे सहस्रों युवक तैयार हो जाते जो किसी भी विकट एवं विषम स्थिति को सम्हालने में सक्षम होते और माची राष्ट्र के सच्चे अर्थों में कर्णधार बन सकते थे, पर ऐसा न हो सका। उसी का दुष्परिणाम आप आये दिन अपने जीवन में देख रहे हैं। शिक्षा के प्रति उदासीनता का परिणाम हिन्दी को भी मोलना पड़ रहा है। इस तथ्य को कदाचित् कोई भी नकारना न चाहेगा कि जब तक राष्ट्र की अपनी भाषा नहीं होती है तब तक जनमानस में राष्ट्रीयता का भाव संभव ही नहीं है। अपनी राष्ट्रभाषा के अभाव में राष्ट्रप्रेम पनप ही नहीं सकता है। हम कहने के लिए स्वतंत्र तो हो गए पर अंग्रेजी को निरन्तर अपनाए रहने के कारण हमारी मानसिक दासता उत्तरोत्तर बढ़ि पाती गई। देश में 'पब्लिक स्कूलों' की बढ़ती हुई संख्या इसका प्रमाण है।

स्वतंत्रता प्राप्ति के पूर्व हम जिस ऐक्यबुध से जाबद्ध थे, अब वह डीला एवं अर्धर-खा

प्रतीत होता है। प्रतिक्षण यह आशंका होती है कि कहीं वह टूट न जाय। पहले हमें स्वायत्त और आत्मबलिवान करने की होड़ लगती थी पर अब होड़ लगती है तथाकथित उपलब्धियों के बटोरने में। दोनों के परिणाम विपरीत दिशावासी हैं। यही कारण है कि हमारी अधिकांश स्वायत्तीय योजनाएँ—चाहे वह सरकारी हों या वीरसरकारी—फाइलों की ही शोभा बढ़ाती हैं, उनका कार्यान्वयन सम्यक रूप से नहीं हो पाता है।

हमारे राष्ट्रीय जीवन में एक अकर्मण्यता का, एक उदासीनता का, सदस्थता का वातावरण व्याप्त हो गया है। हम प्रत्येक कार्य के लिए परमुखापेक्षी बनते जा रहे हैं और सोचते रहते हैं कि जो भी कार्य हो वह सरकार करे। पर सरकार के समझ अपनी समस्याएँ और सीमाएँ हैं। उसके अपने प्रश्न हैं। उससे भी अधिक सरकारी छापों के अपने लीर-सरीके हैं। ऐसी स्थिति में हमें अपने मान्य को अपने हाथों बनाना है, अपना कंटकारीय मार्ग स्वतः साधन करना है। जब तक हम स्वावलम्बी न बनेंगे, आत्मनिर्भर न होंगे तब तक हमारी कर्मठता सशक्त नहीं हो सकती। हमें देखना है कि देश में ऐसे व्यक्ति और ऐसी संस्थाएँ कितनी हैं जिनका हिन्दीप्रेम फसली न होकर बारहमासी है। हिन्दीप्रेमियों और हिन्दीसेवी संस्थाओं से हमारा यह विनम्र निवेदन है कि वे कुछ ऐसे ठोस कार्यक्रमों की योजनाओं के प्रति सक्रिय हों जिससे—

(क) समस्त प्रतियोगी परीक्षाओं में हिन्दी अनिवार्य विषय के रूप में मान्य हो।

(ख) प्रत्येक प्रतियोगी परीक्षा में माध्यम हिन्दी भी हो और प्रतियोगियों के हृदय में यह विश्वास उत्पन्न किया जाय कि उनके प्रति अन्धाय न होगा।

(ग) स्कूलों एवं कालेजों के विभिन्न संकायों में हिन्दी अनिवार्य विषय के रूप में स्वीकृत हो और उसके लिए आवश्यकतानुसार पाठ्यक्रम का निर्धारण किया जाय।

(घ) समस्त हिन्दी-भाषी राज्यों में राजकीय कार्य पूरी निष्ठा के साथ हिन्दी में ही किया जाय और इस दिशा में उत्साही एवं विवेकसम्पन्न व्यक्तियों को उनके उत्तम कार्य के लिए पुरस्कृत किया जाय।

(ङ) शिक्षा, व्यवसाय एवं अन्य राजकीय कार्यों में हिन्दी के प्रयोग को राष्ट्रीय गौरव की भावना से सम्मानित किया जाय।

विगत १४ सितम्बर को दिल्ली में हिन्दी-दिवस समारोह के अवसर पर प्रधानमंत्री माननीय श्री मोरारजी देसाई ने कहा था कि “यदि तीस वर्ष पहले मैं केन्द्र में होता तो स्वतंत्रता प्राप्ति के दिन से ही हिन्दी को भारत की पूर्ण राजभाषा घोषित कर इसे सभी स्तरों पर अविलंब लागू कर देता।” प्रभु की कृपा से आज उन्हें वह अवसर प्राप्त है जब वे अपनी कल्पना और मंतव्यों को अपने मन के अनुरूप साकार कर सकते हैं। हिन्दी संबंधी अपने आदर्शों को चरितार्थ कर सकते हैं। तब न सही, अब कुछ ऐसे ठोस कदम अवश्य उठाए जाएँ जिससे हिन्दी-प्रचार फाइलों से हटकर जन-जीवन के बीच दिखाई पड़े।

प्रस्तुत संदर्भ में हम यह स्पष्ट कर देना चाहते हैं कि हिन्दी-प्रचार की बात करके हम हिन्दी साम्राज्यवाद की कभी कल्पना भी नहीं कर सकते हैं। हमारा विरोध केवल राष्ट्रीय स्तर पर प्रयोग की जानेवाली अंग्रेजी भाषा से है। जहाँ तक उसके या किसी भी भाषा के साहित्य के अध्ययन का प्रश्न है वह अपनी-अपनी रचि के अनुरूप अवश्य ही पूरा किया जाय।

भारतीय भाषाएँ तो वैसे भी हमारे बहुत निकट की हैं। वे सर्वतोभावेन सम्माननीया हैं। यदि कोई व्यक्ति व्यावहारिक रूप से यह प्रमाणित कर सके कि हिन्दी के अतिरिक्त अन्य समुक्त भाषा सम्भारूपेण इतनी सज्जम है जो हिन्दी का विकल्प बन सकती है तो हमें उसे भी स्वीकार करने में किञ्चित्मात्र भी संकोच न होगा। पर यदि हिन्दी ही एकमात्र ऐसी भाषा है जो अपनी व्यापकता एवं क्षमता की दृष्टि से राजभाषा एवं राष्ट्रभाषा का पद ले सकती है तो यह समूचे भारत को स्वीकार कर केना चाहिए कि हिन्दी हमारी है और हम हिन्दी के हैं। इसी संदर्भ में यह भी आवश्यक है कि हम हिन्दीभाषी अपनी उदार भावना का परिचय अन्य भारतीय भाषाओं के अध्ययन के माध्यम से दें। हम अपने व्यवहार से सबके हृदय में यह विश्वास उत्पन्न कर दें कि हिन्दी भाषा प्रेम की भाषा है, भावनात्मक एकता की भाषा है, राष्ट्रीय गौरव की भाषा है।

—प्रेमनारायण शुक्ल

साहित्य चिन्तन में 'वाजपेयी' प्रस्थान

डॉ० राममूर्ति त्रिपाठी



(क) जिस प्रकार शुक्ल जी के विषय में कहा जाता है कि उन्हें काव्य या साहित्य का परिणत प्रतिमान गोस्वामी तुलसीदासजी के साहित्यानुशीलन से प्राप्त हुआ था, उसी प्रकार वाजपेयी जी के विषय में भी कहा जा सकता है कि इन्होंने भी काव्यस्वरूप विषयक धारणा का निर्धारण स्वच्छंदतावादी काव्यधारा की परिणत रचनाओं से प्राप्त किया, यद्यपि वाजपेयी जी साहित्य में 'वाद' के विरोधी थे। इन रचनाओं में प्रकृत मानव अनुभूति थी और या नैसर्गिक कल्पना के सहारे सौन्दर्यमय चित्र-विधान, जिससे कि मानव मात्र (पाठक सदृश्य मात्र) में अनुरूप भावोच्छ्वास और सौन्दर्यसंवेदनात्मक प्रतिबिम्ब व्यक्त होता है। भारतीय परिवेश की ये स्वच्छंदतावादी परिणत रचनाएँ जातीय, सांस्कृतिक तथा राष्ट्रीय गंध से आपूरित थीं। निष्कर्ष यह कि उन्मिषित कवित्व की काव्यात्मक परिणति में जिन तत्वों की सत्ता वाजपेयी जी देखना चाहते हैं—वे स्वच्छंदतावादी काव्य-रचना और चिन्तन में पुष्कल रूप से वर्तमान हैं। काव्य का मूल उपादान जो प्रकृत मानव अनुभूति है—वह सामान्य अनुभूति से—व्यावहारिक घरातल की संकीर्ण अनुभूति से—भिन्न है। अन्यविध अनुभूतियों से पूषक करने के लिए इसे सर्जनात्मक अनुभूति भी कहा जाता है।

सर्जनात्मक अनुभूति की सत्ता सभी मानते हैं—पर उसकी व्याख्या अपनी-अपनी दृष्टि से करते हैं। शुक्लजी इस अनुभूति को रसात्मक अनुभूति के रूप में परिभाषित करते हैं और बताते हैं कि व्यक्ति हृदय की लोकहृदय में लीन होने की दशा ही रसवशा है। इस प्रकार वे जिस रसात्मकता को काव्यानुभूति के रूप में रखना चाहते हैं—वह एक मानवीय मनोभूमि है—जो काव्य की भाँति व्यावहारिक घरातल पर भी संभव होती है—यह मन की एक प्रकार की सात्त्विक या नैतिक मनोमय भूमि है। काव्य या लोक-व्यवहार—सर्वत्र जहाँ भी हम व्यक्तिगत संकीर्ण भूमि से ऊपर उठकर लोकहृदय में विलयन का अनुभव करते हैं—वहाँ रसात्मकता है। जहाँ रसात्मकता है—वहीं सौंदर्य है—चाहे लोक हो या काव्य। इस प्रकार शुक्लजी की रसात्मकता और सौंदर्यभावना नैतिक भावना का पर्याय बन जाती है। उन्हें मानवीय या लोकमंगल की भावना से प्रेरित कार्यकलाप में ही सौंदर्य देखना—राम के व्यापार ही सुन्दर प्रतीत होंगे—रावण के व्यापार नहीं। शुक्लजी की

दृष्टि में रावण की सक्रियता^१ का योगदान काव्य की भूमि पर भी सौन्दर्यबोध में नहीं है। काव्यानुभूति के अलख्य धरातल पर यह नैतिक-अनैतिक का विभाजन बाजपेयी जी को अनीष्ट नहीं है। यहीं काव्यानुभूति के संबंध में बाजपेयीजी शुक्लजी से अपना प्रस्थान पृथक् कर लेते हैं। उनका कहना है कि काव्यगत सौंदर्य को नैतिक-अनैतिक के लानों में बाँटकर नहीं देखना चाहिए, बल्कि काव्य की भूमिका में उसे इससे ऊपर उठकर समग्रता में सौंदर्यबोध करना चाहिए। शुक्लजी को काव्यानुभूति सात्त्विक है, बाजपेयीजी को काव्यानुभूति प्रकृत मानव अनुभूति है। काव्य निःसंदेह व्यवहार पर आश्रित है, पर व्यवहार पर आश्रित होने के बावजूद उसकी अपनी स्वायत्त सत्ता है—अतः वहाँ की शब्दावली का प्रयोग यहाँ की स्थिति में विभ्रम पैदा कर देता है। यह बात नहीं है कि बाजपेयीजी की प्रकृत मानव अनुभूति असात्त्विक या अनैतिक है, नहीं, कतई नहीं। पर वे इस शब्दावली का यहाँ प्रयोग ही नहीं करना चाहते। वे केवल समग्रता-बोधित-सौंदर्य की समरस और अलख्य छवि में नैतिकता का विसंछुल समुद्र के असमरस उमार अनंगीकार करते हैं। वे इस स्थल के लिए केवल 'सौंदर्यानुभूति' का प्रयोग करना चाहते हैं।

जब बाजपेयी जी प्रायोगिक समीक्षा का प्रथम प्रस्थान बिंदु साहित्य के मानसिक और कलात्मक उत्कर्ष के आकलन को Analysis of the poetic spirit को मानते हैं—तब उनके अनुसार कलात्मक उत्कर्ष का सर्वग्राह्य प्रतिमान होता है—सौंदर्य। उनके अनुसार इस सौंदर्य की परख किन्हीं निश्चित सीमाओं में नहीं की जा सकती। शुक्लजी से, इसीलिए, अपने प्रस्थान को पृथक् करते हुए, बाजपेयीजी ने स्पष्ट कहा है—“साहित्य, काव्य अथवा किसी भी कलाकृति की समीक्षा में जो बात हमें सदैव स्मरण रखनी चाहिए, किन्तु शुक्लजी ने जिसे बार-बार मुला दिया है—यह है कि हम किसी पूर्वनिश्चित दार्शनिक या साहित्यिक सिद्धान्त को लेकर कला की परख नहीं कर सकते।”

अनुभूति या काव्यानुभूति के स्वरूप पर विचार करते हुए उन्होंने माना है कि अनुभूति या भावना ही काव्य का प्रेरक तत्व है (प्रेरक या मूल उपादान?), उसकी मूलभूत सत्ता है। कल्पना अनुभूति का क्रियाशील रूप है। . . . कल्पना का मूलस्रोत अनुभूति है और उसकी परिणति है—काव्य की रूपात्मक अभिव्यंजना। वह वस्तु जो कल्पना के विविध अंगों और मानस छवियों का नियमन और एकान्वयन करती है—अनुभूति कहलाती है। इस भावना-अनुभूति में मानव व्यक्तित्व और मानवता ऐसे ओष्ठ उपादान होते हैं जिनसे काव्य में मूल्य और महत्व की प्रतिष्ठा होती है।

“अनुभूति के संघटक तत्व है—उनके अनुसार (क) अनुभव-गोचर विषय (ख) विषयी या आत्मा (ग) विषयी और विषय के संघात से उत्पन्न संवेदन। इन संघटक तत्वों के कारण अनुभूति के स्वरूप और वैशिष्ट्य में असंख्य भेदों का होना स्वामाविक है, परन्तु

१. शुक्लजी ने स्पष्ट कहा है कि राम के काव्यात्मक निरूपण में ही पाठकों या श्रोताओं को रस मिलता है, रावण के निरूपण में नहीं।

काव्यात्मक अनुभूति अत्यन्त उच्च स्तर का अनुभव है, अतः वह समस्त और समस्त की हुका करती है। उसमें देश और काल के अनुभव वसिधीलता का तत्त्व भी हुका करता है और भावनात्मक और विचारवाचक के अनुसार उसमें स्वापकता और वैविध्य की भी सजाएँ रहती हैं।”

बाजपेयीजी अपने वैचारिक क्रम में धीरे-धीरे भारतीय रससिद्धान्त की ओर आकृष्ट होते गए। इसीलिए उन्होंने रससिद्धान्त की प्रक्रिया का साक्ष्य देते हुए यह कहा है कि साहित्य मात्र के मूल में अनुभूति या भावना ही कार्य करती है। काव्य में प्रत्येक पात्र की अनुभूति में रचयिता की ही अनुभूति काम करती रहती है—अतः काव्य में समग्र अनुभूति में सर्वव्यापी भाव रसबोध होता रहता है—नैतिक-अनैतिक के व्यावहारिक संस्कार से उसका विभाजन कर केवल नैतिक अनुभूति में नहीं। उनकी दृष्टि में काव्य की सम्पूर्ण विविधता में एकतरम्य स्थापित करने वाली यही शक्ति है। “संपूर्ण काव्य किसी रस को अभिव्यक्त करता है और वह रस किसी स्थायी भाव का आश्रित होता है, वह स्थायी भाव रचयिता की अनुभूति से उद्भव प्राप्त करता है।”

बाजपेयीजी ने अनुभूति के स्वरूप का निरूपण करते हुए प्रसिद्ध भाववादी चिंतक कोरे तथा रसवादी भारतीय आचार्यों का साक्ष्य देते हुए कहा है कि अनुभूति काव्यानुभूति—समस्त और समग्र होती है, वह किसी प्रकार का, देश-काल व्यक्ति का भेद नहीं जानती, वह सार्वजनीन और सार्वभौम होती है। कोरे के स्वर-में-स्वर मिलाते हुए वे कहते हैं कि वह अनुभूति अनुभूति ही नहीं है जो अभिव्यक्ति न हो और वह अभिव्यक्ति अभिव्यक्ति नहीं है—जो काव्य न हो। भारतीय आचार्यों ने भी शार्सनिक स्तर पर यह सिद्ध किया है कि रसात्मक अनुभूति अक्षय, निरवयव तथा विगलित वैधान्तर है।

भाववादी या स्वच्छंदतावादी चिन्तकों के साथ बाजपेयीजी यह स्वीकार करते हैं कि साहित्य की अपनी स्वतंत्र सत्ता है, वह स्वायत्त है, फिर भी वे मानते हैं—“यह सत्ता जीवन सापेक्ष है। जीवन निरपेक्ष कला के लिए कला प्रांति है, जीवन सापेक्ष कला के लिए कला सिद्धान्त है।” ऐसा कहते हुए वे पश्चिमी भाववादी कलाचिन्तकों के जीवन निरपेक्ष अतिवादी सीमाओं से अपने को मुक्त कर लेते हैं। इस प्रकार एक ओर वे इस रसात्मक काव्यानुभूति को जीवन सापेक्ष कहकर जहाँ पश्चिमी भाववादी अतियों से अपने को मुक्त करते हैं, उसी प्रकार दूसरी ओर जीवन और काव्य के मध्यकालीन बीचें डबि से उसे उन्मुक्त कर ‘प्रबन्ध’ से ‘प्रगीत’ के सौन्दर्यमय बरातल पर उतार लाते हैं। जहाँ मुक्तजी प्रबन्ध में रस का सर्वोत्तम परिपाक मानते थे, वहाँ बाजपेयीजी प्रगीत में ही रस की अपेक्षाकृत निरक्षय स्थिति बोधित करते हैं। उन्हें प्रबन्धांतरवर्ती रस में छिलके और रेखाँ की संभावना रहती है, पर प्रगीत में इन सब अनावश्यक बाधकों से रहित रस-ही-रस की स्थिति मानते हैं।

समीक्षक कभी-कभी मूल्यांकन भी करने लगता है और मूल्यांकन की बात उठते ही उसकी दृष्टि काव्योत्तर जीवन-मूल्यों की ओर ढकी जाती है। बाजपेयीजी महादेवी के

काव्य के सम्बन्ध में प्रश्न उठाते हैं—“साहित्यिक रचना का एकदम स्वतंत्र मूल्य है अथवा उसके सामाजिक संपर्क और प्रभाव में है? और यदि साहित्य सामाजिक और वास्तविक जीवनस्रोत से अपना रस ग्रहण करना छोड़ देता है तब केवल कल्पना या वैयक्तिक संवेदना की भूमि पर की गई रचना का साहित्यिक, सामाजिक और सांस्कृतिक मूल्य किस प्रकार आँका जाय?” निष्कर्ष यह कि कृति के मूल्यांकन में कलात्मक सौंदर्य के साथ सामाजिक और सांस्कृतिक मूल्य भी हैं। बाजपेयीजी अपने शुद्ध समीक्षक रूप में काव्य की एक ही सीमा और एक ही प्रतिमान और मूल्य की घोषणा करते हैं और वह है—सौंदर्य, पर मूल्यांकन-कर्ता के रूप में उन्हें कुछ और भी सोचना पड़ा है।

बाजपेयीजी के उक्त प्रश्न के साक्ष्य पर कुछ लोग उनके समीक्षक व्यक्तित्व के विकसित होने की बात सोचते हैं। यदि समीक्षक में मूल्यांकन भी निहित हो, तो सोचा जा सकता है। सोचने वालों में “हिंदी साहित्य बीसवीं शताब्दी” के बाद की समीक्षात्मक कृतियों में उनके विकसित समीक्षक का दर्शन किया है—जहाँ उनकी दृष्टि काव्य-मूल्य के साथ-साथ काव्य-तर मूल्यों की भी अनिवार्यता पर चली गई है।

वास्तव में स्वच्छंदतावादी समीक्षक बाजपेयीजी की ‘दृष्टि’ में साहित्य का सर्वाति-शायी और एकमात्र प्रतिमान ‘सौंदर्य’ ही है, पर जैसे रसवादी भारतीय आचार्य ‘रस’ को काव्य का सर्वोत्कृष्ट प्रतिमान मानते हुए भी उसके व्यंजक उपकरणों में ‘औचित्य’ का निर्वाह अनिवार्य मानते थे, वैसे ही बाजपेयीजी भी मानते हैं कि कलाकार को मानस सौंदर्य की व्यंजना के लिए ‘समुच्चित’ होना चाहिए। यह समुच्चित सामाजिक और सांस्कृतिक मूल्यों, वैचारिक रश्मियों, जीवन के समुचित पक्षों से संबलित होने पर ही संभव होती है। रसवादी आचार्यों ने भी ‘औचित्य’ को रस की परा उपनिषद् कहा था और कहा था वह सामाजिकता का ही दूसरा नाम है। सौंदर्यदर्शी कवि की मानस अभिव्यंजना में ये सब तत्त्व गल-पचकर समरस हो गए रहते हैं—पृथक् से अपनी उन्निकता प्रदर्शित नहीं करते। बाजपेयीजी ने ‘नई समीक्षा’ शीर्षक लेख में शुक्ल प्रस्थान से स्वयं के प्रस्थान का पार्थक्य स्पष्ट करते हुए कहा है—“भारतीय रस सिद्धान्त को उन्होंने मुख्य समीक्षा सिद्धान्त माना, किन्तु रस के आनन्द पक्ष पर, उसके संवेदनात्मक पक्ष पर—उनकी निगाह नहीं गई। साहित्य समीक्षा को सिद्धान्तिक आधार देने वाले प्रथम समीक्षक शुक्लजी ही थे, किन्तु रस संबंधी उनकी व्याख्या भावव्यंजना या अनुभूति पर आश्रित न होकर एक नैतिक और लोकवादी आधार का अवलम्बन लेती है।” शुक्लजी की प्रायोगिक समीक्षाओं में उनका यह मतव्य बहुत स्पष्ट है। यदि नैतिकता की अपेक्षा संवेदना पक्ष पर अधिक बल होता तो भावनामय सूर के प्रति शुक्लजी बहु नस न व्यक्त करते, जो कर गए हैं। उन्हें गोपियों का विरह बैठे-ठाके का धन्वा न लगता। बाजपेयीजी की दृष्टि में—“काव्य की रसात्मकता का अर्थ है—उसकी लोकोत्तर भावनामयता। रस का आनन्द अलौकिक आनंद इसी अर्थ में है कि वह नैतिक और व्यावहारिक जाचखूँियों को आत्मसात् कर भी उनके परे पहुँच जाता है।” इस ‘परे पहुँच जाने वाले पर्ववसित रसात्मकता या सौंदर्य’ के अभिव्यंजक जागतिक उपकरण को ‘उनकी काव्यदृष्टि’ दो पक्षों में आधाड़-मार्गशीर्ष : शक १८९८]

बोटी है—सुन्दर और कुम्भ। सुन्दरजी कहते हैं—‘सुन्दर और कुम्भ’ काव्य में उसे वे ही की वस्तु हैं। मला-मुरा, सुन-असुन, पाप-मुष, ममल-अममल, उपवीची-अनुपवीची, अर्धसात्म आदि के साथ हैं। सुख काव्यसेव में न कोई बात मकी कही जाती है न मुरी, न सुन न असुन, न उपवीची न अनुपवीची। सब बातें केवल दो कर्णों में दिखाई जाती हैं—सुन्दर और असुन्दर। जिसे धार्मिक सुन या ममल कहता है, उसी की कवि अपनी दृष्टि के अनुसार सुन्दर कहता है। दृष्टिभेद अवश्य है। धार्मिक की दृष्टि जीव के कल्याण, परलोक में सुख, आनन्दमय से योधि आदि की ओर रहती है, पर कवि की दृष्टि इन सब बातों की ओर नहीं रहती, वह उबर देखता है जिधर सौंदर्य दिखाई पड़ता है।” (कविता क्या है?) “काव्य में कुम्भता का जब स्थान सौंदर्य की पूर्ण की ओर स्पष्ट अभिव्यक्ति के लिए ही समझना चाहिए” (वही)। इस प्रकार अथपि इन निरूपणों में सुन्दरजी कुछ सचेत हैं, फिर भी सुन्दरजी रसानुमति में कोटियाँ (तीन) स्वीकार करते हैं, उसकी सर्वथा आनन्दमयता अस्वीकार करते हैं। साथ ही स्थापना करते हैं कि रसानुमति व्यवहार दशा और व्यवहारेतर काव्यनाट्य—सर्वत्र संभव है, क्योंकि वह एक वैश्विक और सात्विक मानवीय मनोवशा ही है। इसीलिए सुन्दरजी रसात्मकता को साध्य नहीं, साधन ही मानते हैं। उनकी दृष्टि में मनोवृत्ति के रसात्मक होने का अर्थ है—रागात्मक सत्ता का विस्तार, लोकहृदय का स्पर्श अथवा उससे व्यक्ति सत्ता का साम-रस्य। इस मनःस्थिति से ही उनकी दृष्टि में मानव-मानस में लिहित मानवीय समाधान चरितार्थ हो सकती है और मनुष्य अपना सर्वोत्तम मूल्य (मानवता की उपलब्धि) पा सकता है। विपरीत इन मान्यताओं के वाजपेयीजी ‘बुद्धिवाद’ को ‘अधूरी दृष्टि’ और ‘वैदिक दर्शन’ को ‘समग्र जीवन दृष्टि’ मानते हैं—इसीलिए वे काव्यानुमति को सर्वथा आनन्दमय अवलम्ब और साध्य बताते हैं।

जिसने अंतःसत्ता की तदाकार परिणति को सौंदर्यानुमति कहा है—उसने अभिनव-गुप्त के ‘तन्मयीमवन’ का रूपान्तर अनावार किया है और वे हैं—सुन्दरजी। तन्मयीमवन ‘संवाद’ के नाम से जाना जाता है। जो कृति जितने ही व्यापक देश कालान्तर्बर्ती व्यक्ति के मनोजगत् में ‘संवाद’ जगा पाती है—वह उतनी महान् मानी जाती है। कभी-कभी पाठक या श्रोता जो (Here, Here) कहकर चिल्ला उठते हैं—वह ‘संवाद’ के ही कारण। इस ‘संवाद’ में ‘क्रमागत’ और ‘अजित’ उभयविध संस्कार से आरम्भ होना चाहिए। प्राचीन आचार्यों ने इन्हें ही ‘तदानीन्तन’ और ‘इदानीन्तन’ वासन कहा है। इस मनोजगत् के संस्कार अस्माजिक या व्यक्तिगत भी हो सकते हैं और समाज तथा राष्ट्रानुमोदित भी। साहित्य चूँकि सामाजिक कृति है—अतः उसका मनोजगत् के समाजानुमोदित तथा राष्ट्रानुमोदित संस्कार से ही संवाद होता है और होना भी चाहिए। यही संवाद सौंदर्यानुमति है—जो रसात्मक परिणति लेती है। वाजपेयीजी इसी चिन्ताधारा के अनुसार काव्य को जीवन और जगत् से, समाज और राष्ट्र से संबद्ध देखना चाहते हैं। भारत की राष्ट्रीयता इसी विशाल और व्यापक है कि उससे अन्तराष्ट्रीयता का विशेष हो ही नहीं सकता। समातन और विरस्तन से अविरोधी अद्यतन का विमर्श ही सिद्ध कवि की पहचान है। यही कारण है कि वाजपेयी-

जी इस काव्यवादा को अविरसवादी मानकर अघाह्य जीवित करते हैं—जो अराष्ट्रीय तथा असामाजिक अथवा निहान्त वैयक्तिक होती है। ऐसी रचनाएँ पाठक को परेशान कर सकती हैं, परन्तु 'संवाद', 'तन्मयीमवन', अथवा 'सौंदर्य-संवेदन' के समुचित धरातल पर पाठक को प्रतिष्ठित नहीं कर सकती।

एक बात और। काव्य का अपना स्वायत्त मूल्य यही 'संवाद', 'तन्मयीमवन' या 'सौंदर्य संवेदन' है और इसकी प्रकाशक सामग्री में काव्येतर मूल्य है—सामाजिक या अन्य राष्ट्रानुमोदित मानव मूल्य। समीक्षक की समीक्षण-प्रक्रिया में यदि काव्य-मूल्य हावी रहा और अपने सारतमिक अनुपात में काव्येतर मूल्य विवेचित होता रहा—तब तो वह संतुलित समीक्षक की भूमिका निभा सकता है—अन्यथा यदि उसकी दृष्टि काव्येतर मूल्यों पर ही केन्द्रित हो गई तो वह समीक्षक नहीं, उससे कुछ भिन्न अर्थात् मूल्यांकनकर्ता हो रह जायगा।

काव्य-मूल्य के साथ-साथ ज्यों-ज्यों काव्येतर मूल्यों की ओर से बाजपेयीजी सचेत होते गये त्यों-त्यों रोमैण्टिक समीक्षक होते हुए भी उन्होंने अपना प्रस्थान उन कलावादियों और सौंदर्यवादियों से पृथक् कर लिया जो कला को जीवन और समाज से बीरे-बीरे काटकर अलग हो जाते हैं। साथ ही, वे उन मार्क्सवादी चिन्तकों से भी अपने को पृथक् कर लेते हैं जो सामाजिक विकास क्रम में आर्थिक व्यवस्था को मूलाधार मानकर साहित्य तथा अन्य उपकरणों को उसका अनुवर्ती सिद्ध करते हैं, साथ ही जो काव्य और कलाओं को समय-विक्षेप की वर्गीय स्थिति में बाँध कर अवमूल्यन करते हैं।

बाजपेयीजी साहित्य, सामाजिक और राष्ट्रीय चेतना का काव्य-सामग्री में होना समुचित सौंदर्यबोध के लिए अनिवार्य मानते हैं—इसीलिए मार्क्सवादी साहित्यिक दृष्टिकोण से अपने दृष्टिकोण का पार्थक्य निरूपित करते हुए उन्होंने कहा है—“राष्ट्र और जातियाँ किसी मतवाद के बल पर खड़ी नहीं होतीं, वे खड़ी होती हैं अपनी आन्तरिक चेतना, सहानुभूति और प्रयत्नों के बल पर।” × × × यह समझना निरी भ्रांति है कि मार्क्सदर्शन या मार्क्सवादी विचार-पद्धति हमें जीवन की कोई अनुपम दृष्टि देती है और सत्य का सीधा साक्षात्कार कराती है। भारतीय तत्त्वचिन्तन और विचार-विधियों की अपसरिता कर एक नई पद्धति को प्रतिष्ठित करना भारतीय जनगण की सांस्कृतिक परंपरा का अपमान करना भी है। आज हमारे साहित्यिक मानदण्ड इसी छूटी से बँबे होने के कारण अतिशय सीमित और संकीर्ण हो उठे हैं। “× × निश्चय ही हमारी यह प्रतिक्रिया हिंदी साहित्य के अन्तर्गत चलने वाले प्रगतिवादी आंदोलन के प्रति है। बाजपेयीजी इस दर्शन के आभासीय स्वर से असहमत रहकर भी यह स्वीकार करते हैं कि इस आंदोलन ने हमें दो उपादेय सभ्यता भी दी है—एक यह कि काव्य साहित्य का संबंध सामाजिक वास्तविकता से है और यही साहित्य मूल्यवान् है और उक्त वास्तविकता के प्रति सजग और संवेदनशील है। द्वितीय यह कि जो साहित्य सामाजिक वास्तविकता से जितनी दूर होगा, उतना ही वह कल्पनिक और प्रतिक्रियावादी कहा जायगा। न केवल सामाजिक दृष्टि से वह अनुपयोगी होगा, साहित्यिक दृष्टि से भी हीन और ह्रासोन्मुख होगा।

काव्योत्तर सामाजिक और राष्ट्रीय चेतना के अनुकूल उभरने वाले साहित्यिक सर्वार्थ पर बल देने के कारण ही बाजपेयीजी उस 'काव्योन्मीलन' का भी स्वागत न कर सके जो कभी-कभी नितान्त वैयक्तिक होकर प्रयोग परीक्षण के क्रम में चल रहे वैज्ञानिक मान्यताओं में अपनी 'दृष्टि' बाँधकर मन की अतल गहराइयों में निहित स्वयं-साथ को साहित्यिक अभिव्यक्ति समझ रहा था और उसे टेढ़ी-सीधी लकीरों से व्यक्त करने का प्रयत्न कर रहा था। साथ ही 'धर्मयुग' में प्रकाशित उनके अंतिम दौर के साहित्यिक लेख और उसमें निहित प्रशंसा के स्वर यह स्पष्ट संकेत देते हैं कि वे ही सर्वजनशील प्रतिभाएँ जब विद्रोह के उफान से मुक्त हो गईं और 'परम्परा' के अनुकूल 'प्रयोग' से भारतीय राष्ट्रीय तथा सामाजिक चेतना साहित्यिक अभिव्यक्ति करने लगी या जब-जब और जहाँ-जहाँ करने लगी तब बाजपेयी जी ने उन्हें मान्यता भी दी।

(ख) उक्त पंक्तियों के साथ पर 'बाजपेयी-प्रस्थान' के यत्नकियत् स्पष्टीकरण के अनन्तर संप्रति उनका 'रस विषयक दृष्टिकोण' अपने स्पष्टीकरण के लिए आमंत्रित है। बाजपेयीजी की कृतियों से जो रस विषयक लेख या उद्धरण वहाँ एकत्र किए गए हैं—उनसे स्पष्ट होते-देर नहीं लगती कि बीरे-बीरे बाजपेयीजी की भावना 'रस सिद्धान्त' के प्रति पर्याप्त सुबुद्ध हो गई।

बाजपेयीजी अपना 'प्रस्थान' लेकर जिस प्रवाह में आ लगे हुए, वह रचना की दृष्टि से स्वच्छंदतावादी प्रवाह था। रचना और आलोचना समानान्तर रूप से प्रवाहित होती है अतः रचना के अनुकूल रचना के भीतर से ऐसे मानदण्ड के उभरने की आवश्यकता प्रतीत हुई जो तब तक के साहित्य पर अपना संभार करा सकने में समर्थ हो। भारतीय साहित्यिक चेतना के साथ तादात्म्यापन्न होकर उन्होंने बड़ी गहराई से 'रस सिद्धान्त' की संभावनाओं का साक्षात्कार किया और अनुभव किया कि समानान्तर प्रवाहित रचना-बारा उस मानदण्ड पर विपरीत की जा सकती है। उन्होंने अनुभव किया कि जब क्रियाभाव का प्रेरक 'भाव' या 'मनोवेष' है तब 'काव्यक्रिया' इससे शून्य कैसे हो सकती है, फिर रोमैण्टिक भावधारा के संदर्भ में अव्यव-भावधारा के स्वतः स्फूर्तप्रवाह में कविता का दर्शन करने वाली अंतस्चेतना काव्य में भावा-वृत्त रससिद्धान्त का समर्थन न करेगी तो करेगी क्या? यह उसकी अनिवार्यता भी थी।

पर जहाँ रससिद्धान्त के समर्थन को एक ओर अनिवार्यता और सहज संभावना थी, वहीं दूसरी ओर उसके परिष्कार और विस्तार की (उसकी संभावनाओं के भीतर से) आवश्यकता भी थी। यह स्वच्छंदतावादी आन्दोलन भारतीयता या राष्ट्रीयता या भारतीय राष्ट्रीय परम्परा का विरोधी नहीं था, विपरीत इसके 'नवजागरण' में जो भारतीय आध्यात्मिक प्रेरणा आत्मस्थानीय थी उसे इस आन्दोलन ने भी सिरसा स्वीकार किया था। इसका विरोध था, उस रुढ़ निर्मोक्ष या केंचुल से जो इस पर इस प्रकार हावी हो गया था कि उसमें न केवल रससिद्धान्त की मूल धारणा विलोपित हो गई थी, बल्कि उसके विलोपित होने से उसकी संभावनाएँ भी बाधित हो गई थीं। नवजागरण के आन्दोलन ने मध्यकालीन कविता से राष्ट्रीय चेतना की ताजगी और उसकी सर्वजनशील संभावनाओं का साक्षात्कार कराया।

वात यह है कि मध्यकाल का रीतिवादी प्रवाह 'प्रतिमा' की जगह 'व्युत्पत्ति' और 'अभ्यास' पर बल देता था। 'व्युत्पत्ति' और 'अभ्यास' पूर्व निर्धारित प्रतिमाओं से संबंध स्थापित कर लेते हैं। रीतिकाल की अधिकांश विशिष्ट व्युत्पन्न प्रतिमाएँ दरबारों में सिमट गई थीं। इन सब कारणों से साहित्य का प्रवाह प्रचुर मात्रा में दरबारी मानसिकता से जुड़ गया था, रियाज का प्रदर्शन करने में लग गया था—तेली के बेल के मानिब एक ही परिवार में चुनने लग गया था। समाज के एक बड़े भाग की मानसिकता उससे कट गई थी। इस प्रकार यह मानवधारा आवृत्त होकर निर्जीव होने लगी थी। इसलिए इस ढाँचे का उल्ला 'रसवाद' कुली सामाजिकता, जीवन और जगत् से संबद्ध साहित्यिक अभिव्यक्ति के लिए अपर्याप्त पड़ने लगा था। साथ ही इस समय तक साहित्य पञ्चात्मक प्रचुर था जिसमें स्वभावतः आपेक्षिक रूप से वर्तमान से पीछे रहा जाता है। बाजपेयी जी तक गद्यसाहित्य ने अपनी पर्याप्त समृद्धि प्राप्त कर ली थी। गद्य साहित्य में व्यक्त आदर्श की जगह गद्य में 'वर्तमान', 'यथार्थ' अधिक मुखर होता है और कथा साहित्य के माध्यम से अधिक मुखर भी होने लग गया था। रस-सिद्धान्त का इस साहित्य पर किस प्रकार संचार किया जाय—इसकी चिंता शुक्लजी को ही हो गई थी। काव्यरूप की दृष्टि से 'प्रबन्ध' के पक्षकार शुक्लजी अपेक्षा 'प्रगीत' के पक्षकार बाजपेयीजी को रससिद्धान्त के संचार की यहाँ भी चिंता थी, जिसके फलस्वरूप उन्होंने प्रतिष्ठापित किया कि प्रबन्ध की अपेक्षा प्रगीत में रस-धारा का छिलका रेखा रहित आस्वाद होता है। सब कुछ कहने का अभिप्राय यह कि क्रमापत तथा रीतिकालीन रुढ़ियों के घेरे में आकार ग्रहण करने वाले रससिद्धान्त पुनः विचार करने की आवश्यकता विवेचकों को महसूस हुई। एक तो जैसा कि ऊपर कहा गया कि पुरातन काव्यरूपों की अपेक्षा नई अनुभूति से नए काव्यरूप फूट रहे थे। दूसरे यह कि काव्यगत वस्तुवैविध्य का क्षेत्र बढ़ता जा रहा था। तीसरे यह कि मानवी-सौजन्य सामग्री के ग्रहण की दृष्टि भी बदलती जा रही थी। चौथे आदर्श एवं जीवन-मूल्यों में तेजी से परिवर्तन होता जा रहा था। परिवर्तन पहले भी होता था, परिवर्तन अब भी हो रहा था—हो रहा है, पर पहले का परिवर्तन इतनी बीमारी वृत्ति से होता था कि वह असंलक्ष्य कम था, आधुनिककाल का परिवर्तन छलाँच मारता हुआ जा रहा है। इसलिए इसे 'पुरातन' से काट कर कभी-कभी 'नया' कहने का उपक्रम भी हुआ है। इस 'विच्छेद' वादी प्रवृत्ति ने साहित्य को काफी नुकसान पहुँचाया है। पाँचवें साहित्य का संबंध जिस सामाजिक चेतना से है—वह भी बदल रही थी—ये सब बातें 'रस' के स्वरूप में क्रांतिकारी परिवर्तन की मांग कर रही थीं अथवा उसकी अपर्याप्तता को चुनौती दे रही थीं। यही कारण है कि शुक्लजी तथा बाजपेयीजी रस के स्वरूप को व्यापक रूप में परिभाषित कर रहे थे। शुक्लजी ने 'रस' को मानवीय मनोवृत्ति का पर्याय अनादिमा और इस बात पर बल दिया कि यदि काव्य मानव की कृति है तो उसकी प्रेरक श्रुती मानवीयता होनी चाहिए। बाजपेयी जी ने अपनी विवेचनाओं में साफ कहा कि 'सौंदर्य-विवेचनसिद्धि' 'समुत्पत्ति' अर्थात् वे प्रत्यक्ष काव्यव्यवहार मात्र रस है। अब वे हँसकर कहते हैं—आखिर काव्य का रस है क्या? वह मानव मात्र वह मानव-आत्मक प्रतिक्रिया है जो जेष्ठ साहित्य को पढ़ कर उसे उपलब्ध होती है" • • • रस तो काव्यानुभूति आपाद-भार्यहीन, अक. १८१८]

की दिशा में रसोत्तरतत्त्वों को साध्यरूप में प्रस्तुत करने वाली कृतियों को 'प्रसाध' कहें और रसात्मक मनःस्थिति को साध्य रूप में प्रस्तुत करने वाली कृतियों को 'परिपाक' कहें—तो बाजपेयीजी की दृष्टि में कह सकते हैं।

रस के इस व्यापक रूप को देखकर कुछ आलोचक यह कहते हैं कि उस आलोक में 'रस' का स्वरूप यदि निर्धारित किया जाय, तब तो यह मानना पड़ेगा कि 'रसस्वरूप' विषयक कर्मागत भारतीय चारणा का सर्वथा अन्वयाभाव ही हो गया। इसीलिए कभी-कभी बाजपेयीजी के रससिद्धान्त के विषय में निम्नलिखित तीन विकल्प खड़े किए जा सकते हैं? यहाँ—

- (क) रस शब्द भारतीय प्राचीन रसवादी परम्परा से भिन्न अर्थ दिया गया है?
- अथवा (ख) मध्यकालीन विजडित रूप का परिष्कार किया गया है?
- अथवा (ग) आनन्दवर्द्धन का युगोचित भूमिका पर अनुवाद है?

इन तीन विकल्पों में से प्रथम विकल्प बाजपेयीजी के वक्तव्यों के साक्ष्य पर सर्वथा अस्वीकार्य हो जाता है। वे स्वयम् कहते हैं—'रस' शब्द भारतीय साहित्यशास्त्र का बहुप्रचलित और सर्वविदित शब्द है। प्रायः डाय हज़ार वर्षों से इस शब्द का अनेकानेक प्रयोगों में प्रयोग होता आ रहा है। इस अत्यंत दीर्घकालावधि में प्रयुक्त इस शब्द का महत्त्व अकेले इस बात से ही सिद्ध हो जाता है कि आज तक इसके प्रयोग में किसी प्रकार की कमी नहीं आई, बल्कि इसके स्वरूप के संबंध में विद्वानों और मनीषियों के नित्य नवीन विचार उन्मीलित होते रहते हैं। जहाँ एक ओर इस शब्द से 'रस' शब्द की महाप्राणता सिद्ध होती है वहीं इसके वास्तविक स्वरूप-निर्धारण में मतमतान्तर भी बढ़ते जाते हैं और व्याख्याओं का एक जगत् ही निर्मित होता जाता है। वर्तमान समय में काव्य में रस की स्थिति के विषय को लेकर अनेक चिन्त्य चारणाएँ व्यक्त की जा रही हैं—जिनमें से प्रमुख यह है कि काव्य में रस की संस्थिति ही नहीं होती। यद्यपि सभी प्रबुद्ध विचारक इस प्रकार के निर्देश को अस्वीकार करते हैं, परन्तु इस प्रकार की चारणाओं का निर्मित होना भारतीय काव्यशास्त्रीय परम्परा का ऐसा असाधारण प्रत्याख्यान है—जिसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। हमारे इस निबन्ध का एक लक्ष्य यह भी है कि रस के स्वरूप के ज्ञान से एक ऐसा रसांजन निर्मित किया जाय जो नए काव्यप्रवृत्तियों के लिए 'नयनअमिय दुग्बोध विमंजन' का काम भी कर सके। स्पष्ट है कि इस बृहद् व्याख्यान से उनकी स्पष्ट प्रतिज्ञा है—भारतीय काव्यशास्त्रीय परम्परा की रक्षा, न कि 'रस' शब्द को परम्परा विच्छिन्न अर्थप्रदान कराना। 'राष्ट्रभाषा की समस्याएँ' शीर्षक कृति में एक लेख है जहाँ उन्होंने पूर्वी और पश्चिमी साहित्य-मतों का उपस्थापन करते हुए यह स्पष्ट बताया है कि भारतीय तत्त्वज्ञान ही अधिक पुष्ट है। इन वक्तव्यों के आलोक में इतना तो स्पष्ट है कि बाजपेयीजी 'रस' शब्द को जो अर्थ दे रहे हैं वह 'भारतीय परम्परा विच्छिन्न' नहीं है।

इस पर भी प्रथम विकल्प का प्रेत शांत नहीं होता। कारण, बाजपेयीजी ने 'अयस्कंद प्रसाध' में कहा है—'यदि पश्चिमी भाषाओं ने काव्य में कल्पना की अवास्तविक और अवाच्य उक्तियों के लिए जगह छोड़ दी है तो दूसरी ओर भारतीय भाषासत्ता के आग्रह में भी जीवन और भाषा-मार्गशीर्ष : शक १८९८]

वस्तु की वास्तविक गतिविधि और 'वचार्थ' मानव व्यवहार की उपेक्षा की भी पूरी संभावना रह गई है। वास्तव में पद्यतिब्बद्ध भाव-निरूपण का ही हम ऐतिहासिक श्रुतिगत कविता में पते हैं। इस दृष्टि से भारतीय और पाश्चात्य दोनों ही काव्य चारपाएँ पूर्णतः अव्याहत नहीं हैं... लक्ष्य है जैसे इस वक्तव्य द्वारा वाक्येयीवी भारतीय चारणा को अव्याप्त और अव्याजन मानते हैं और नया अर्थ देने का संकल्प कर रहे हों। उनका मत है कि 'कोई भी काव्य-सिद्धान्त अपने में अकाट्य नहीं होता।

लेकिन इसी 'जयशंकर प्रसाद' में बिल्कुल इसी प्रवृत्ति के बाव दूसरे प्रवृत्ति में वे कहते हैं—“अस्तु, भारतीय चारणा के अनुसार भाव-निरूपण के लिए ही वस्तु-निरूपण किया जाता है। वस्तु के स्वतंत्र चित्रण के लिए काव्य में अधिक अवकाश नहीं रहता, क्योंकि रस निष्पत्ति काव्य का प्रमुख लक्ष्य होती है। भारतीय भाषायों ने काव्य का विभाव पक्ष और भाव पक्ष अवश्य माना है, पर विभाव और भाव—दोनों ही काव्य में रस का संचार करने के लिए होते हैं। विभाव के अन्तर्गत बाह्य जगत् (आलम्बन के रूप में) और प्रकृति की सत्ता (उद्दीपन रूप में) आ जाती है और इन दोनों के अतिरिक्त कोई वर्णनीय वस्तु हो ही नहीं सकती। इसी प्रकार अनुभाव और संचारियों के अन्तर्गत मनुष्य की संपूर्ण भावात्मक सत्ता का समावेश हो जाता है। इस प्रकार सैद्धान्तिक दृष्टि से रस के अंगों का निरूपण अपने में पूर्ण और अकाट्य है तथा उसमें किसी प्रकार की अव्याप्ति या अतिव्याप्ति नहीं पाई जाती। इस लम्बे उद्धरण से नितान्त स्पष्ट होते विलम्ब भी लगता कि वाक्येयीजी के इस परवर्ती उद्धरण में भारतीय भाषायों का अनुवाद ही श्रुतिगोचर होता है। ठीक मही आशय 'वशरूपक' के वर्णजय कहते हैं—

रम्यं जुगुप्सितमुदारमञ्चापि नीच-
मुग्धं प्रसादे गहनं विकृतं च वस्तु।
यद् वाऽप्यवस्तु कविभावकभाव्यभावं
तन्नास्ति यन्नरसभावमुपैति लोके।

अर्थात् इस लोक में रमणीय, जुगुप्सित, उदार-नीच, उग्र-मृदु, गहन-विकृत चाहे जैसी भी वस्तु हो या व्यवहार जगत् में वह वस्तु न भी हो—कवि और भावक की कारयित्री तथा भावयित्री प्रतिभा का विषय बनकर रसमय हो जाती है। निष्कर्ष यह कि लोक में ऐसा कुछ भी नहीं है जो कवि की कल्पना का स्पर्श पाकर रसमय न हो जाय। आनन्दबर्द्धनाचार्य ने भी अपने ध्वन्यालोक में स्पष्ट कहा है—“यत्र तु रसादीनामविषयत्वं स काव्य प्रकारो न सम भवत्येव। यस्मादवस्तु संस्पर्शिता काव्यस्य नोपपद्यते। वस्तु च सर्वमेव जगद्गतगमवश्यं कस्यचिद्व्रसस्य भावस्य वागत्वं प्रतिपद्यते, अन्ततो विभावलेन। चित्तवृत्ति विशेष हि रसादयः। न च तदस्ति वस्तुकिंचिद्यत्र चित्तवृत्ति विशेषमयजनमति तदनुत्पादेन वा कविविषयतैव तस्य न स्यात्।” (ध्वन्यालोक तृ० उ०) अर्थात् काव्य का ऐसा कोई भी प्रकार हो नहीं सकता, जहाँ रस का विषय न हो। कारण, काव्यभाव में किसी-न-किसी वस्तु का संस्पर्श तो होगा और

वस्तुमान, जो संसार में है—किसी-न-किसी रस या भाव का अंग होगी ही, न कुछ होगी, तो विभाव तो होगी ही, किसी-न-किसी प्रकार की मानसिक प्रतिक्रिया तो उत्पन्न करेगी ही और यही मनोवृत्ति या चित्तवृत्ति रस है। संसार में ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो चित्तवृत्ति न पैदा करे और जो इसमें समर्थ होगी नहीं, ऐसी वस्तु को कवि अपने वर्णन का विषय ही क्यों बनायेगा ? इस प्रकार इन उद्धरणों में 'रस विषयक' बड़ी ही व्यापक धारणा है। राजपेयीजी के उक्त उद्धरणों में स्पष्ट ही इन उद्धरणों का अनुवाद है। वे रीतिकालीन 'परिपाटीबद्ध रस निरूपण' का विरोध कर रहे थे, संभावनाओं से संवलित 'रस' सिद्धान्त का नहीं। राष्ट्रीय चेतना, वैदिक दृष्टि और भारतीय समाज की स्वस्थ मान्यताओं के प्रति आस्था रखने वाला चिन्तक रस संबंधी भारतीय परंपरा का अण्डन नहीं, अनुवाद कर रहा है। हाँ, मध्यकाल में जो अनावश्यक कड़ियाँ निर्मीक बनकर उस पर छा गई थीं—उनका अण्डन अवश्य किया है।

—ई-१, विश्वविद्यालय आवास,
कोठी रोड,
उज्जैन (म० प्र०)

देशज शब्दावली

कंसासम्भार भाषा

० ०

स्रोत की दृष्टि से हिन्दी शब्दावली का जो मोटा विभाजन—तत्सम, तद्भव, देशी और विदेशी के रूप में किया जाता है, उसमें देशी/देशज अवश्य सम्मिलित किया जाता है। इस विभाजन में कोई-कोई भाषाविद् अर्द्धतत्सम भी सम्मिलित करते हैं। इन्हीं अन्य नाम तथा वर्ग भी जोड़ लिए गए हैं पर जहाँ तक देशी और/अथवा देशज का संबंध है इसकी स्थिति अनिवार्य रूप से बिद्यमान है। यहाँ विवेच्य बात यह है कि 'देशी' तथा 'देशज' से क्या तात्पर्य है? क्या इन दोनों में भिन्नता है अथवा एक ही वर्ग के दो नाम हैं?

'देशी' का शाब्दिक अर्थ है—'देश का'। जो स्थानीय पदार्थ होते हैं उनकी संज्ञा भी 'देशी' से दी जाती है। यहाँ मायिक सन्दर्भ में विवेचन किया जा रहा है अतएव इसका अर्थ होगा 'देश की भाषा'। अगर व्युत्पत्तिपरक अर्थ को ही मान्यता दी जाए तो इस वर्ग में संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंश आदि भाषाओं से गृहीत शब्दावली ही नहीं बरन् ब्रह्मि परिवार की भाषाओं के शब्द भी समाहित हो जाते हैं। इस प्रकार से जो भी शब्द विदेशी नहीं, वे देशी कहे जाने चाहिए। भारतीय भाषाविज्ञान की परंपरा में 'देशी' से भिन्न तथा सीमित अर्थ की व्यंजना प्राप्त होती है। एक प्रकार से सीमित अर्थ-व्यंजना 'जो शब्द न तो प्राचीन आर्य-भाषा से आए हैं और न विदेशी हैं' में ही 'देशी' का प्रयोग किया जाता है।

दूसरा बहुप्रयुक्त शब्द 'देशज' है जिसका शाब्दिक अर्थ है 'देश से/में उत्पन्न'। यह शब्द पुराना नहीं है। इस भाव को व्यक्त करने के लिए प्राचीन काल से दूसरे शब्द—देशी, देश्य, देशी प्रसिद्ध, देशीमत—ही अधिक चलते थे। इन शब्दों का प्रयोग 'शब्द' ही नहीं 'भाषा' के अर्थ में भी किया जाता था। इन शब्दों का प्रयोग व्यापक अर्थ में न होकर सीमित अर्थ में किया जाने लगा। यही कारण है कि वर्तमान भाषाविद् 'देशी' के स्थान पर 'देशज' का प्रयोग अधिक करने लगे जिससे भ्रान्ति से बचा जा सके।

प्रत्येक युग में व्याकरणसम्मत साहित्यिक भाषा से इतर जनसाधारण की भाषा को 'भाषा' या 'देशी' से अभिहित किया गया है। इसके लिए अन्य प्रचलित शब्द प्राकृत, पराकृत, अपभ्रष्ट, अवहट्ठ, अवहट्ठ, अवहंस, अपभ्रंश, अवज्जंश, भाषा, देशीभाषा, देशी, देशभास, देशीव्यंजना, देशीव्यंजन, सामगिरा आदि हैं। ये सभी शब्द अपने-अपने युग की तत्कालीन जनभाषा के द्योतक रहे। यहाँ भाषापरक विवेचन विषय-क्षेत्र में नहीं है।

‘देशी’ अथवा ‘देशज’ प्रायः दोनों शब्द शब्दार्थ की दृष्टि से किञ्चित् भिन्न होते हुए भी हिन्दी में समानार्थक हैं, जिसमें उस शब्दावली को समाहित किया जाता है जो अन्ध प्रायः स्वीकृत कोटियों में नहीं आती। ऐतिहासिक दृष्टि से भरत के मतानुसार तत्सम और तद्भव से भिन्न शब्द देशी हैं। नाट्यशास्त्र १७।३ में इसका प्रयोग सर्वप्रथम किया गया है। इसके बाद भी ‘देशभाषा’ का प्रयोग ‘ऊर्ध्व प्रवक्ष्यामि देशभाषा विकल्पनम्’ नाट्यशास्त्र में मिलता है।

‘देशी’ वस्तुतः क्या है? इसकी संकल्पना निरन्तर बदलती रही। चण्ड के अनुसार संस्कृत और प्राकृत शब्दों से भिन्न शब्दों को देशी माना गया जिनको ‘देशी प्रसिद्ध’ कहा गया है। ‘देशीप्रसिद्धं तच्चेदं हर्षितं’ (प्राकृतलक्षण पृ० १)।

काव्यालंकार (६।२७) के रचयिता रुद्रट के अनुसार प्रकृति-प्रत्यय-मूलक रचनाबिहीन शब्द ही देशी हैं—

प्रकृतिप्रत्ययमूला व्युत्पत्तिर्नास्ति यस्य देशस्य।

इन परिभाषाओं में ही कुछ हेर-फेर होता रहा। संस्कृत में ही शताधिक ऐसे शब्द हैं जिन्हें आर्यभाषाओं से व्युत्पन्न नहीं माना जा सकता। यह भी विचार है कि टर्नर युक्त शब्द संस्कृतेतर हैं। समय-समय पर जो आर्येतर शब्द आते हैं, ये ही ‘देशी’ कहे गए। काफ़ी प्रयत्न करने पर भी संस्कृत में देशी शब्द बने रहे। प्राकृत काल में अपेक्षाकृत इस प्रकार के शब्दों की संख्या बढ़ती गई। जनभाषा होने के कारण जनप्रचलित शब्दों का आ जाना स्वाभाविक था।

देशी शब्दों में किस प्रकार के शब्द माने जाने लगे इस संबंध में प्राकृत विद्वान् पिशेल का निम्नलिखित मत है—

१. संस्कृत के मूल तक पहुँचते हैं पर ठीक-ठीक अनुरूप नहीं होते, जैसे,

पासो/ पासम् (आँख) अर्ध मागधी में पासह। देशी० ६।७५

तिब्बी—सुई—देशी० ७।२९

२. सामाजिक या संधियुक्त शब्द जिनके वर्तमान रूप को तोड़ना संभव नहीं, जैसे,

अच्छिवडणम् (अक्षि+पतन) = आँखें बंद करना—देशी० १।३९

सप्तविसंजोअणो (सप्तविसति-+द्योतन) चन्द्रमा—देशी० ८।२२

३. वे शब्द जो मूलतः संस्कृत नहीं हैं, जैसे,

जोडम = कपाल, नमनम्—देशी० ३।४९

तुप्पो = चुपड़ा हुआ—देशी० ५।२२

४. ध्वनि नियमों की विचित्रतायुक्त शब्द, जैसे,

गहरो = गिद्ध—देशी० २।८४

बिहुण्डो = राहु—देशी० ७।६५

टिप्पणी—संस्कृत शब्द ‘गुह्यः’ से जो तद्भव शब्द विकसित हुए हैं वे हैं मित्र या मीत्र।

ये दोनों रूप प्राकृतों में मिलते हैं।

पिशेल (पृ० १२-१३) के अनुसार देशी शब्दों में कुछ अनार्य शब्द भी आ गए हैं किन्तु बहुत अधिक शब्द मूल आर्यभाषा के शब्द-मंडार से हैं।

भाषाङ्ग-मार्गशीर्ष : कंक १८९८]

प्राकृतों के सर्वाधिक प्रसिद्ध कोश 'पादम-सूय-महम्मद' की भूमिका में कहा गया है, "प्राकृत भाषाओं का जो मौखिक विभाग बताया गया है, वे तृतीय प्रकार के देशी शब्द उसी मौखिक विभाग से उत्पन्न हुए हैं। वैदिक और कौटिलिक संस्कृत भाषा पंजाब और मध्यदेश में चलिता वैदिक काल की प्राकृत भाषा से उत्पन्न हुई है। पंजाब और मध्यदेश के बाहर के अन्य प्रदेशों में उस समय जार्म लोगों की जो प्रादेशिक प्राकृत भाषाएँ प्रचलित थीं उन्हीं से ये देशी शब्द गृहीत हुए हैं। यही कारण है कि वैदिक और संस्कृत साहित्य में देशी शब्दों के अनुरूप कोई शब्द नहीं पाया जाता है।"

"जिन शब्दों का संस्कृत के साथ कुछ भी सादृश्य नहीं है—कोई भी संबंध नहीं है, उनको 'देश्य' या 'देशी' बोला जाता है, यथा, अगय, आकासिय, इराव, ईस, उमचित्त, ऊसम, एलबिल, ओडल आदि।" आगे चल कर भूमिका में लिखा गया है, "प्राकृत-वैयाकरणों ने इन समस्त देश्य शब्दों में अनेक नाम और बातुओं को संस्कृत नामों के और बातुओं के स्थान में आदेश-द्वारा सिद्ध कर के तद्वच-विभाग में अन्तर्गत किए हैं। यही कारण है कि आचार्य हेमचन्द्र ने 'अपनी देशीनाममाला' में केवल देशी नामों का ही संग्रह किया है और देशी बातुओं का अपने प्राकृत-व्याकरण में संस्कृत बातुओं के आदेश-रूप में उल्लेख किया है।" (उपोद्धात पृष्ठ सं० २२)।

जहाँ तक 'देशीनाममाला' के रचयिता हेमचन्द्र का संबंध है उन्होंने 'देशी' की भिन्न प्रकार से नकारात्मक परिभाषा प्रस्तुत की है—

जं लक्षणं न सिद्धा न प्रसिद्धा सकयाहिहाणेषु।

न य गउणलक्षणासतिसंभवा ते इह निबद्धा ॥१॥३॥

संस्कृत रूप—

ये लक्षणे न सिद्धा न प्रसिद्धा संस्कृताभिधानेषु।

न च गौण-लक्षणा-शक्ति संभवा ते इह निबद्धा ॥

अर्थात् निम्नलिखित शब्द देशी नहीं हैं—

१. संस्कृत अभिधानों (कोशग्रंथ) में प्राप्त।

२. संस्कृत व्याकरण से जो सिद्ध हो सकते हैं।

३. जिन शब्दों का अर्थ गौण-लक्षणा-शक्ति द्वारा परिवर्तित हो गया हो।

आज देशज/देशी शब्दों का मुख्य आधार व्युत्पत्ति स्वीकार किया गया है। डॉ० भोलानाथ तिवारी के अनुसार सम्पूर्ण शब्दावली को दो भागों में बाँटा जा सकता है—

१. ज्ञातव्युत्पत्तिक (ज्ञातस्रोतिक)

२. अज्ञात व्युत्पत्तिक (अज्ञातस्रोतिक)

'अज्ञात व्युत्पत्तिक' शब्द ही 'देशज' हैं। व्युत्पत्ति को आधार मानना कोई नई बात नहीं है। हिन्दी व्याकरण में कामताप्रसाद गुरु ने इस संबंध में विचार व्यक्त करते हुए लिखा है कि 'देशज' वे शब्द हैं जो किसी संस्कृत या प्राकृत मूल से निकले हुए नहीं जान पड़ते और उनकी व्युत्पत्ति का पता नहीं चलता, जैसे तेन्दुआ, बिड़की, ठेस आदि।' इसी तथ्य पर बाबू

स्वामिमुन्दरदास ने बल दिया "जिनकी व्युत्पत्ति का कोई पता नहीं चलता।" यही बात पहले की गई खट की परिभाषा से काफी मेल जाती है।

इस प्रकार देशज/देशी की परिभाषा तथा उसका स्वरूप निरंतर बदलता रहा। अन्ततः इस कोटि के शब्दों का वैज्ञानिक अध्ययन प्रस्तुत करने वाले डॉ० पूर्णसिंह ने परिभाषा को पूर्णता देते हुए लिखा—

"हिन्दी में प्रचलित उन अज्ञात व्युत्पत्तिक शब्दों का नाम देशज है जिनकी निश्चित व्युत्पत्ति तो अज्ञात है किन्तु सम्भावना की दृष्टि से जो लोक-व्यवहार में अज्ञात अथवा ध्वनि-अनुकरण के आधार पर निर्मित, अत्यधिक विकार के कारण संस्कृत शब्दों के ही पहचाने जाने वाले रूप, प्रारंभिक प्राकृतों अथवा संस्कृत के ही संस्कृत तथा प्राकृत साहित्य में अप्रयुक्त शब्द तथा आस्ट्रिक एवं द्रविड़ आदि अनार्य भाषाओं से गृहीत हो सकते हैं।"—पृष्ठ ७९।

विभिन्न दृष्टियों से भाषाविद् विभिन्न शब्दों को देशज में परिगणित करते रहे। इस दृष्टि से अनेक कवियों के ग्रंथों में आये देशज शब्दों का परिगणन भी किया जा चुका है, जैसे सूरदास में अखूट, अचमरी, सासी, खुटक, चेटक, टटकी, डोंगर, फोंकरी, घगरी आदि; कबीर में अहल, ओप, कूता, कोलू, चूल्हा, चोखा, सगर, झूला, टहल, टोप, डान, डंगर, डिबुआ, घोषा, पाय, बाणड़, झूटी, अटक, छात आदि।

यहाँ यह उल्लेख है कि एक विद्वान् जिस शब्द को 'देशी' कहता है दूसरा उसको 'तद्भव' घोषित कर देता है। अगर व्युत्पत्ति को ही आधार माना जाए तो जब तक कोई व्यक्ति किसी शब्द की उचित व्युत्पत्ति न ढूँढ़ ले तब तक वह देशी कहा जाएगा और व्युत्पत्ति ज्ञात होते ही वह अन्य कोटि में चला जाएगा। 'देशी' शब्दों के एकमात्र कोश 'देशीनाममाला' में लिये गए सैकड़ों शब्दों की व्युत्पत्तियाँ आज भी जा चुकी हैं अतएव आज हिन्दी की दृष्टि से वे देशी नहीं रहे, चाहे प्राकृत-अपभ्रंश काल में रहे हों।

इस प्रकार प्राचीन ऐतिहासिक स्रोत की दृष्टि से देशी/देशज वे शब्द हैं जो संस्कृत, प्राकृत की परम्परा से न आए हों और न सिद्ध किए जा सकें, न उनसे प्रकृति-अव्ययों द्वारा निर्मित। ध्वनि अथवा अर्थ परिवर्तनों की दृष्टि से जिनमें इतना अधिक परिवर्तन हो चुका हो कि पहचानना कठिन हो।

द्रविड़ तथा भुब्बा आदि भाषा परिवारों से आगत शब्द भी देशी ही माने जाते हैं। साथ ही बोलचाल में विकसित, स्थानीय, अनुकरणात्मक शब्दों को भी देशी की संज्ञा ही दी जाती है। यद्यपि कामताप्रसाद गुरु ने स्पष्टतः अनुकरणवाचक शब्दों को पुणक् माना पर बाद में उनको इसमें ही सम्मिलित कर लिया गया मात्र इसलिए कि गुरु जी ने दोनों को एक साथ रख दिया था। डॉ० जीरेन्द्र बर्मा ने इनको ही देशी न कह कर 'भारतीय अनार्य भाषाओं से आए हुए शब्द' कहा है। डॉ० उदयनारायण तिवारी के अनुसार "आधुनिक समय में देशी-शब्द किंचित् विश्व अर्थ में प्रयुक्त होता है। आज इससे उन शब्दों का तात्पर्य लिया जाता है जो भारत के आदिवासियों की भाषाओं तथा बोलियों से वैदिक तथा प्राणिनीय-संस्कृत एवं प्राकृत तथा अन्य आर्यभाषाओं में समय-समय पर आए हैं। . . . हिन्दी तथा अन्य तथ्य आर्य-भाषाओं में सैकड़ों देशी-शब्द प्राकृत से होकर आए हैं।"

आषाढ़-मार्गशीर्ष : शक १८९८]

डॉ० हरदेव बाहरी ने 'हिन्दी, उद्भव, विकास और रूप' (पृ० सं० १४३) में देशी के अन्तर्गत द्रविड़, संथाली, अनुकरणात्मक, मराठी, बंगला, पंजाबी शब्दावली को सम्मिलित किया है।

आग्नेय तथा द्रविड़ परिवार की शब्दावली बहुत पहले ही संस्कृत में ग्रहीत की जा चुकी थी, भ्रमवश इस शब्दावली को संस्कृत मान कर तत्सम कहते रहे हैं। इस प्रकार की लम्बी सूची टी० बरो ने अपनी पुस्तक 'संस्कृत' में दी है, जैसे

अगुरु, अलूखल, कज्जल, करीर, कलुष, कानन, कुटिल, कुंडल, कुन्तल, कोटर, कोष, घुण, चिक्कण, चन्दन, ताडक, ताल, दण्ड, निविड़, पल्ली, पिंड, बिडाल, मयूर, मल्लिका, बल्ली, मुकुल, मीन आदि (द्रविड़), तथा लांगूल, मरिच, ताम्बूल, कपसि, कवली आदि (आग्नेय) हैं। प्राकृत काल से आये शब्दों में कोरा, खिल्ला, गोइड, लोट्ट, लुक्क आदि शब्द लिए जा सकते हैं।

अनुकरणात्मक शब्दों में ठकठक, पोंपों, झनकार, डगर, तड़ातड़, गड़गड़, झिलझिल, टक्कर आदि सैकड़ों शब्द हैं। इन शब्दों को भी वर्गीकृत किया जा सकता है—

अ—ध्वन्यात्मक—चूँ-चूँ, डकार, बक-बक, काय-काय।

आ—वस्तु/गुणवाचक—ससखसा, फटफटिया।

इ—अमूर्तभाव—लसलसा, घोषा, पिलपिला।

ई—प्रतिध्वनिवाचक—गोलमटोल, चुपचाप, अड़ोस-भाड़ोस।

निरन्तर भाषा के प्रवाह के साथ देशज शब्द भी बढ़ते जाते हैं। आंचलिक उपन्यासों तथा कहानियों में इस प्रकार की शब्दावली काफी अधिक है। सम्पूर्ण बृहत् शब्दसागर में ५००० के लगभग देशज शब्दावली है। बहुप्रचलित देशज शब्द इस प्रकार हैं—

मोंडू, मुस्टंड, टुंड, मुंड, ठूँठ, टाट, ठाट, टट्टर, टट्टी, ठठरी, ठोंक, अटकल, अराना, ऊटपटांग, ऊलजलूल, किचकिचाना, लचाखच, लच्चर, खड़बड़ाहट, झनकना, गिचपिच, टोंटी, गिटपिट, गिलौरी, टोटा, गुड़गुड़ाना, चर्राटा, चुप्पा, बिसपिस, झंझट, ठप्पा, पच्चड़, दुच्चा, चिल्ला, चींचड़, चींचपड़, झकझक, झुगी, टीमटाम, कपेड़ा, बप्पड़, बड़ाप, फरांटा, पिलपिला, मोंपू, मकौड़ा, भड़ास, भवकी, भुरभुरा, लघपघ, सिलबट, हल्ला, हिचकी, हल्लड़ आदि।

जैसा कि कहा जा चुका है कि देशज शब्द की मूल प्रवृत्ति है कि उसकी व्युत्पत्ति निश्चयात्मक रूप से न दी जा सके। वैसे इस विधा में प्रयत्न तो किया ही जाता है, जैसे—

चूहा = [(अनु० चू+हा) (प्रत्य०)]

संक्षिप्त हिन्दी शब्दसागर, पृ० ३८२

आगे चल कर इसकी ही व्युत्पत्ति के मूल में 'मूषक' के डबि पर 'चूव+क?' दे दी गई। इस प्रकार की व्युत्पत्तियों से कोई लाभ नहीं। वस्तुतः यह अनुकरण के आधार पर निर्मित शब्द है और उससे ही विकसित।

डॉ० बाबूराम सक्सेना ने 'पिण्ड' को देशज माना है जबकि डॉ० वाटुअर्थी इसको 'पिण्ड' से व्युत्पन्न मानते हैं और संभवतः इस आधार पर ही संक्षिप्त हिन्दी शब्दसागर भी 'पिण्ड' (पृ० ७३६) से। यह भी विवादास्पद है कि 'पिण्ड' क्या देशज नहीं है? एक ही विद्वान् एक

[भाग ६२ : संख्या ३,४]

स्थान पर व्युत्पन्न स्वीकार करता है जबकि अन्यत्र किसी शब्द से उसे व्युत्पन्न करने की चेष्टा की जाती है जैसे 'बोल' को डॉ० चाटुर्ज्या ने 'बेल' से संबंधित कर उत्पत्ति को अज्ञात स्वीकार किया है जबकि अन्यत्र 'बीर' से संबंधित कर उसी वातु से निष्पन्न किया है।

कभी-कभी एक ही शब्द को देशज न स्वीकार कर इधर-उधर से तरह-तरह से संबंध जोड़ा जाता है, जैसे—

अकबक—१. अक। बक वा अनु०। बकना

२. अनु० अक+बक

३. संस्कृत काल्पनिक अक

करार—नदी का किनारा

१. सं० अल+अप्र। सं० क+अप्र मानक०

२. सं० कराल पाइअ० २२८।२

३. हि० कर+आर शब्दसागर

अटकल—अटकल की अटकलबाजियाँ द्रष्टव्य हैं—

१. सं० अर्थकलन

२. सं० अर्थ+कल। अन्तर+कल् मानक०

३. सं० अट्। भूमना।+कल्। फिरना। सं० शब्दसागर

४. पस्तो से डॉ० मोलानाथ तिवारी

५. सं० अट्कला डॉ० टर्नर (पृ० सं० १८३)

कड़ी—एक प्रकार का छात्र पदार्थ, सूरसागर में भी प्रयुक्त

१. कठिआ—देशीनाममाला २।६७

२. सं० कवाच से

३. कवचित से

४. देशी—पाइअ-सद्-ग्रहणवो

५. कसड—कठि

अड़—बीच में एक जाना, आगे न बढ़ना

१. सं० अल्=वारण करना

२. सं० अल्=रोक—संक्षिप्त हिन्दी शब्दसागर १०२

३. प्रा० अड़=जो आड़े जाता हो, बीच में बाधक होता है—पाइअ० २७

४. इससे ही विकसित अड़ण=डाल, आडोलिय (पाइअ० १०८)=रोका हुआ।

इस प्रकार विभिन्न व्युत्पत्तियों के होते हुए भी निश्चित रूप से यह प्राकृत परम्परा से आया हुआ शब्द है। इसका विकास निश्चित रूप से 'अड़' से हुआ है। इस शब्द पर विस्तार से प्रकाश डालते हुए डॉ० चन्द्रप्रकाश त्यागी ने लिखा है—

“तिरछे झुंझुं” सूरसागर के इस पद में सूर ने फँसे अर्थ में प्रयोग किया है। राजल्लेख में 'अडणी' शब्द का प्रयोग 'डाल' अर्थ में किया गया है। यह शब्द अड़ या अड़ से निष्पन्न है। यी प्रत्यय लगा कर डाल या आवरण करने वाली वस्तु में प्रयुक्त किया गया है। अड़का, अड़ा, आषाड़-वार्धवीर्थ : शक १८९८]

अड़ावट, अड़ार आदि शब्दों का विकास 'अड़' से ही हुआ है। मिथारीयास ने 'अड़' शब्द का बाबा, रोक, बाढ़ (सन्दर्भान्तर) अर्थ में प्रयोग किया है। हिन्दी में अड़गा, अड़ंग, अड़, अड़ी, अड़सन, अड़का, अड़ही, अड़ल, अड़यायल, अड़ाह, अड़ान, अड़ाना, अड़ाव, अड़िया आदि शब्दों का निर्माण अड़ से ही हुआ है। गुजराती में अड़, अड़कलु, अड़काव, अड़कानु, अराठी में अड़ (परेसानी) अड़क (उपाधि) अड़ (रुकावट) कन्नड़ में भी चलता है। उड़िया, उड़ला में भी ये शब्द इन्हीं अर्थों में चलते हैं। नेपाली में 'अड़िनु' रोक या बाधा अर्थ में चलता है।"

—देशी शब्दों का भाषावैज्ञानिक अध्ययन, पृ० सं० १६६

जब तक निश्चित स्रोत न पता चल जाए विभिन्न विद्वान् अटकलें लगते रहते हैं जैसे 'ओलती' (डलुवां छप्पर का वह सिरा जहाँ से वर्षा का पानी नीचे गिरता है, ओरी) की व्युत्पत्ति मानक कोश में 'ओलमना' से दी गई है जबकि 'ओलमना' का संबंध 'अवलम्बन' से स्थापित किया गया है। एक स्थान पर 'ओर' से भी संबंध स्थापित किया गया है। इस संबंध में डॉ० पूर्णसिंह लिखते हैं—

'मेरे विचार से 'हि ओलती' का संबंध न तो सं० 'अवलम्बन' से है और न ही यह अज्ञातव्युत्पत्तिक शब्द है। ऐसा लगता है कि यह भी हिन्दी में द्रविड़ भाषाओं से आगत शब्द है। द्रविड़ परिवार की अनेक भाषाओं में बहने, प्रवाहित होने तथा नदी आदि के अर्थ में हिन्दी 'ओलती' से साम्य रखने वाले अनेक शब्द मिलते हैं—

तमिल—ओलियल्=नदी

मलयालम—ओलियुक्=बहना

तेलुगु—ओलुकु=बहना

हिन्दी में सैकड़ों ही नहीं सहस्रों शब्द, देशी/देशज कहे जाने वाले, प्राकृत से होकर आये हैं। द्रविड़ तथा आग्नेय परिवार की भाषाओं से आने वाले शब्दों की संख्या भी कम नहीं है और आगे निरन्तर बढ़ती जाएगी। अनुकरण के आधार पर ध्वनि-मूलक शब्दों का निर्माण तो प्रतिक्षण होता रहता है जिनको यदि देशी से पृथक् ही रखा जाय तो उचित रहेगा। आज आवश्यकता है कि इस प्रकार के सभी शब्दों को एकत्रित किया जाए और कोश रूप में पृथक् से प्रकाशित किया जाय।

—ओफेसर, हिन्दी तथा प्रदेशिक भाषाएँ,
राष्ट्रीय प्रकाशन अकादमी,
मसूरी।

आधुनिक तेलुगु कविता-प्रगतिवाद के परिप्रेक्ष्य में

प्रो० जी० सुंदररेड्डी



स्वातंत्र्योत्तर तेलुगु साहित्य में भारत की ही नहीं, अपितु विश्व भर की राजनीतिक, आर्थिक एवं सामाजिक परिस्थितियों का प्रभाव स्पष्ट रूप से परिलक्षित होता है। विश्व के महान् चिंतकों की विचारधाराओं तथा फ्रांस, रूस और चीन की क्रांतियों का प्रभाव इसमें मिलता है। इसके फलस्वरूप आधुनिक तेलुगु साहित्य की प्रत्येक शाखा क्रमशः विकसित होती जा रही है।

स्वातंत्र्योत्तर तेलुगु-साहित्य में जन-समुदाय की आवाहें एवं आकांक्षाएँ अभिव्यक्त होती जा रही हैं। बीसवीं शती के आरम्भ के तेलुगु साहित्य का यदि अनुशीलन किया जाए तो पता चलेगा कि उसमें धर्म निरपेक्षता, प्रजातंत्र एवं समाजवाद की प्रवृत्तियाँ प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप में दिखाई देती हैं। आंध्र के साहित्यकार सामाजिक जीवन के इन स्वस्थ सिद्धांतों के प्रति सतत जागृक रहे हैं और इनका प्रतिपादन उन्होंने अपनी रचनाओं के द्वारा किया है।

भारत अनेक धर्मों का देश है। इन धर्मों में भी शाखाएँ-उपशाखाएँ हैं। भारत इन सभी धर्मों एवं जातियों से बना हुआ एक संश्लिष्ट चित्र है। ये सभी धर्म एवं जातियाँ भारत के बिराट सन्नि में डल कर एक हो गए हैं। इसी कारण भारतीय समाज एवं संस्कृति का रूप सामाजिक है। वह धर्म-निरपेक्ष है। इस पर विचार करते हुए महात्मा गांधी ने कहा था—“जो इस देश में जन्म लेते हैं और जो इसे अपनी मातृभूमि मानते हैं, चाहे वे हिन्दू हों या मुसलमान, पारसी, ईसाई, जैन या सिख जो भी हों, वे सभी भारतमाता की संतान हैं, इसलिए भाई-भाई हैं, जो आपस में रक्त से भी सुदृढ़ पाशों से बंधे हुए हैं। हमें वर्गगत अथवा धर्मगत स्वार्थों की बलि देकर संपूर्ण भारत के कल्याण में सहयोग देना चाहिए क्योंकि उसी में सभी की भलाई निहित है। इसलिए हमें एक स्वस्थ वातावरण की सृष्टि करनी है, जिसमें अलगाव के स्थान पर मिलाप हो, संघर्ष के स्थान पर शांति हो, स्थिरता के स्थान पर प्रगति हो और मृत्यु के स्थान पर जीवन हो। वह दिन महान् आनंद का दिन होगा जब धर्मान्धता के स्थान को धर्म-निरपेक्षता ग्रहण करेगी।”

ऐसे समाज के निर्माण में भारत के सभी धर्मों ने अपना योगदान दिया है। श्रीमती इंदिरा गांधी ने इस पर प्रकाश डालते हुए एक बार कहा था—“ये धर्म (इस्लाम, जड़ुख और ईसाई) भारत के बाहर जन्म लेने पर भी भारतीय हैं, वे “लिए भारतीय नहीं कि भारत आवाह-आवाही : शक १८९८]

में अनेक बर्षों का अस्तित्व है, बल्कि इसलिए कि ईसाई, इस्लाम और ब्रह्मवाद आदि बर्षों के अनुयायियों ने इस देश को अपना विवासस्थान बना लिया है, इस देश की रक्षा के लिए ब्रह्म और इस देश के लिए अपने प्राणों का बलिदान किया है। उन्होंने भारत के सामाजिक इतिहास के निर्माण में योग ही नहीं दिया, प्रत्युत उसके दर्शन एवं संस्कृति, शिक्षा और अन्य कलाओं के साथ उसके समाज के निर्माण एवं विकास में सहयोग प्रदान किया है।" भारत के धर्म-निरपेक्ष समाज के निर्माण में तेलुगु के साहित्यकार भी किसी से पीछे नहीं रहे हैं।

मध्ययुग में महाभगीषी एवं कवि वेमना तथा आधुनिक युग में महाकवि गुरुजाड अप्पाराध ने अपनी कविता में धार्मिक समानता एवं धर्म-समन्वय की भावनाओं को उल्लेख दिया है। अप्पाराध ने अपनी 'देशभक्ति' शीर्षक कविता में लिखा है कि भारत के सभी धर्मावलंबियों को भाइयों के समान रहना है और देशवासियों को कंधे-से-कंधा मिलाकर प्रगति-पथ पर अग्रसर होना है। कवि का विश्वास है कि यदि जनता के मन आपस में मिल जाएँ तो धर्म-पार्यंक्य उन्हें अलग नहीं कर सकेगा—

कंधा कंधे से मिलाकर क्यों न चलते देशवासी ?

जातिवाँ जी' धर्म सब को भाइयों-सा सदा रहना।

धर्म का पार्यंक्य क्या है ? जब मिलेंगे प्रजा के मन

तो रहेगी जाति बड़ती, क्याति जग में पा सकेगी।

गुरुजाड के पश्चात् धर्म-निरपेक्षता को वाणी देनेवाले कवियों में श्री कुव्वूर रामिरेड्डी तथा गुरम् जापुआ प्रमुख हैं। श्री रामिरेड्डी ने महात्मा गांधी के सर्व-धर्म-समन्वय का प्रचार 'स्वातंत्र्य रथ' नामक काव्य-संग्रह की कविताओं के माध्यम से किया। कविवर जापुआ ने कट्टर हिन्दू धर्मावलंबियों के द्वारा परित्यक्त हरिजनों की दयनीय दशा का मर्मस्पर्शी-वर्णन 'गम्बिलमु' (चमगीदड़) नामक काव्य में किया। भारत के उच्चवर्गीय-हिन्दुओं द्वारा हरिजनों के प्रति किए जानेवाले अत्याचारों एवं अन्यायों का समाचार चमगीदड़ भगवान् शंकर को देता है। अन्य अवसर पर एक गरीब आदमी चमगीदड़ के समक्ष देश में व्याप्त भ्रष्टाचार तथा जाति-धर्म कट्टरता का हृदयस्पर्शी वर्णन प्रस्तुत करता है। इस काव्य के द्वारा कवि ने हरिजनों का मंदिर-प्रवेश तथा हरिजनोंद्वारा आदि विषयों पर प्रकाश डालकर धर्म के द्वारा पीड़ित एवं शोषित मानव की कष्ट-गाथा को काव्यत्व प्रदान किया है। जापुआ के बाद अछूतोंद्वारा परकाव्य-रचना करनेवालों में सब्ब बौस गुप्ताचराव प्रमुख हैं। अपनी 'पश्चात्ताप' शीर्षक कविता में कवि ने शिवरात्रि के अवसर पर शिव मंदिर में जाने वाले हिन्दू धार्मिकों के द्वारा सधियों तक हरिजनों को अछूत समझने के पाप का प्रायश्चित्त करा दिया है—

सनी हरिजनों को

मंदिर में ले जाकर

हुण-नीर की गाँति सदा

हम सब उन से छिल-मिलकर

आपूत हों शिवरात्रि मनाएँ ?

इनके पश्चात् धर्म-निरपेक्षता की माँग करनेवालों में 'भी भी' (भीरंभम् भीमिवासराम्) प्रमुख हैं। उन्होंने अपनी ओजस्वी कविता के द्वारा हिन्दू धर्म के अंधविश्वासों का खंडन किया और भारतीय जनता को धर्म-निरपेक्षता की ओर अग्रसर होने की प्रेरणा दी। स्वतंत्रता के पश्चात् उनके अनुयायी सभी प्रगतिवादी कवियों ने प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप से धर्म-असहिष्णुता कट्टियों एवं अंधविश्वासों का खुलकर खंडन किया। परंतु स्वतंत्रता-प्राप्ति के बाद भी जब भारत में धार्मिक एवं जातिगत असहिष्णुता प्रबल रूप में व्याप्त रही तो तेलुगु के दिगंबर कवियों ने एक स्वर में भारत की सड़ी हुई सामाजिक व्यवस्था का विरोध किया और उसे अपनी कविता द्वारा सुधारने की चेष्टा की। दिगंबर-कवियों के तीनों काव्य-संग्रहों में (१९६५-७१ तक) धर्मांधता का प्रबल विरोध पाया जाता है। कवि ज्वालामुखी कट्टर धार्मिकों की मानवता विरोधी मानते हुए यों कहते हैं—

धर्म-मीमांसा के दाँतों को बढ़ाते हुए
धर्मांधों के कान पकड़, धप्पड़ मार
कूरता से टुकड़ों में काटे हुए
मानव जाति के कल्पवृक्ष को
मैं दिखाना चाहता हूँ।

आगे चलकर ज्वालामुखी वर्ण-रूपगत मोह और जाति-धर्मगत अहंकार आदि को जला देना चाहते हैं। दूसरे दिगंबर कवि चरबंडराजु धर्म-निरपेक्षता का समर्थन निम्नांकित पंक्तियों में करते हैं—

हमें चाहिए समता मानव की, रक्त की, प्राणों की
लिंग-भेदों की, भादों की
पर मंदिर, मस्जिद, गिरजाघर के
धर्माधिकारियों के धर्म हमें क्यों?
ज्वालामुखी कट्टर-धार्मिकता का खंडन यों करते हैं—
हम टूटे मंदिर की दीवारों को
छोड़ बाहर आ नहीं पाते,
हम बंदे, दुर्गममय धर्म पोखरों को
मोक्ष के द्वार समझ लेते हैं।

उपर्युक्त पंक्तियों में कवि की व्यंग्यमयी बाणी निहित है। चरबंडराजु का कथन है कि सभी लोगों को धार्मिक कट्टरता से बचना है। वह कहते हैं—

अंध-विश्वासों के इस्पाती जालिमनों में
बिसते दरिद्र नारायणों को अंधेयन की जंजीर तोड़कर बाहर आना है।

इस प्रकार आधुनिक तेलुगु कविता में धार्मिक अंधविश्वासों का अनेक कवियों ने खंडन किया और धर्म-निरपेक्षता का समर्थन किया।

सन् १९४७ में एक लंबे संघर्ष के बाद साक्षात्कार के स्थान पर भारत में पहली बार आषाढ़-अमर्षोत्सव : शक १८९८]

प्रजासत्ता की स्थापना हुई। परंतु प्रजासत्ता का फल बहुत कम लोगों को मिला। वार्षिक क्षेत्र में खेती प्रगति करने पर भी हमारे वार्षिक उत्पादन में पूँजीवादी समाज की सभी कुराहता दिखाई देने लगी। प्रजासत्ता की जगह में मित्रित स्वाधीन देश के सपनों को अपने अधीन कर लिया। ये लोग जनता के अधिकारवादी तथा उनकी निस्सहानता से लान उठाकर जनता एवं देश को लूटने लगे। इस व्यवस्था की प्रतिश्रुति स्वातंत्र्योत्तर तेलुगु साहित्य की सभी विधाओं में देखी जा सकती है, विशेषकर कविता में। श्री श्री, आच्छ, बैरागी, तिलक, नारायण रेड्डी, बरवरराव, सी० विजयलक्ष्मी और दिवंबर कवियों की कविताओं में विगत वर्णन वर्णों की चट्टानों के प्रति व्यंग्य कसे गए हैं और उनका सशक्त विरोध भी किया गया है। आच्छ, बरवरराव तथा विजयलक्ष्मी ने शासकों एवं अधिकारियों की भ्रष्टाचार-प्रियता का कुलात्ता विभिन्न रूपों में किया। अपनी कविता की ओजस्विता एवं कटु व्यंग्य की दृष्टि से विजयलक्ष्मी का स्थान अत्यंत ऊँचा है। हमारी व्यवस्था की विद्रुपता का वर्णन विजयलक्ष्मी (उपनाम) की कविता में इस प्रकार है—

एक रक्त की रूँव को भी बिना बहाए
अहिंसा मंत्र जाप से स्वातंत्र्य के मिलने पर
सफेद बाबू की कुर्सी पर काला बाबू बैठ गया है,
परमोत्कृष्ट प्रजासत्ता व्यवस्था में
बिना भेद के सब स्त्री-पुरुषों को
प्रदान किया 'राइट टु वोट'।
पाँच बरस बीत गए
फिर आए आम चुनाव
विगत चुनावों में जीतकर तत्काल ही
गायब हुए सभी प्रजासेवी
वर्षा के बीत जाने पर मिट्टी से निकलनेवाले कुकुरमुत्तों की तरह
पत्नीकों से निकल फल फीलाकर नाचनेवाले नाथों की तरह
धीरे-धीरे बाहर आकर
'सब कुछ निर्णय देनेवाली सोबरिन प्रजा है'
दर्शन करने, निबिराम रंग-बिरंगे चस्मे लगाकर
कुमावती बातों के पुल बाँधते हुए तुस्मों से दूर कर रहे हैं
देश के नेता, देश-भक्ति यूनिट के सेवक
फिल्मी दुनिया के हीरो और हीरोइन
धर्मोपदेशक, बाबा और ब्रिक्काप
स्वामीजी, और पूज्य गुरुजी
महिला-संघों के लीडर, बोसोबाज प्लीडर—

ये सब चुनाव क्षेत्रों के चारों ओर चक्कर काट रहे हैं।

आगे कवि ने जमींदारों एवं पूँजीपतियों से किस प्रकार प्रत्येक राजनीतिक दल देश

केता है और युनाय जीतने के लिए तरकस के प्रत्येक बाण का प्रयोग साधधानी से करता है, उसका विशद चित्र अपनी कविता में खींचा है।

दिगंबर कवियों ने भी अपने तीनों काव्य-संकलनों में प्रजातंत्र के नाम पर होनेवाले अत्याचारों एवं अन्यायों का मंडाफोड़ किया है और जनता को ऐसे गोमुख-व्याघ्रों से बचने की चेतावनी दी है।

समाजवाद की प्रवृत्ति पर आधुनिक तेलुगु साहित्य में विशेष चिन्तन हुआ है। कविता, उपन्यास, कहानी और नाटक आदि सभी विधाओं में इस विचारधारा से प्रभावित साहित्य प्रचुर मात्रा में पाया जाता है। कविता में तो प्रगतिवादी काव्यधारा का मूल स्वर ही समाज-वादी है। आज के पूँजीवादी समाज में समाजवाद का आवाहन करनेवाले प्रथम कवि हैं श्री श्री। अपने 'महाप्रस्थान' नामक काव्य-संग्रह में कवि ने सामाजिक एवं आर्थिक विषमताओं का मार्मिक चित्रण किया है। जमींदार और पूँजीपति समाज के उत्पादन के उपकरणों पर अपना अधिकार रखते हैं और श्रमिकों के शोषण पर जीते हैं। वे इस आर्थिक शोषण की प्रक्रिया से श्रमिकों के जीवन को दूसर बना देते हैं। कविवर 'श्री श्री' ने इस सामाजिक अन्याय के विरोध में अपनी आवाज बुलंद की। उनकी लेखनी आज उगलने लगी। कवि समाज के द्वारा तिरस्कृत, लांछित मूखों को सांत्वना देते हुए कहते हैं—

पतित लोग,, भ्रष्ट लोग
पीड़ा-सर्व-दष्ट लोग
ज्वलित प्राण, विगतमान
सनिरथ के
चक्रों की घुरी बीच दलित-गलित
धीन लोग, हीन लोग
बेचारो! बेचारो!
अधनंगो! अधनंगो!
सकल-स्वजन-परिष्युत हो
अखिल मनुज-तिरस्कृत हो
निखिल मूवन बहिष्कृत हो
प्राणहीन-आनहीन
स्वानहीन, अतिहताश
रोओ मत! रोओ मत।

(बैरागी जी का अनुवाद)

श्रीरंगम् नारायण बाबू ने भी भारतीय समाज की दरिद्र जनता के जीवन का हृदय-स्पर्शी चित्रण प्रस्तुत किया है—

पीड़ा-पाताल-पतित
धीन-हीन जगमग के
मीन दहन की पुकार

आषाढ़-मार्गशीर्ष: शक १८९८]

शोषकार शूराकार
अपने घर में बंदोर
इस शोषण अंधकार
का, अंधेरे का बख-बख भीर
तत्क्षण अदृश्य-अदृश्य राग
गाओ तुम ! गहरे बैठ जाओ तुम ।

(बैरामी जी के अनुवाद से)

इस प्रकार 'श्री श्री' और नारायणबाबू की कविताओं में उनकी सहानुभूति पीड़ित, शोषित एवं दलित जनता की तरफ है। यह जनता समाज की आर्थिक-विषमता का शिकार हो गई है। 'श्री श्री' और नारायणबाबू की कविताओं से प्रभावित होकर स्वातंत्र्य-प्राप्ति के पश्चात् समाजवाद की प्रवृत्ति को प्रभय देनेवाले कवियों में आरुद्र, बाशरथी, डा० सी० नाययण रेड्डी, सोमसुंदर, स्वर्गीय बाल गंगाधर तिलक, रेंटाल गोपालकृष्ण, रमणा रेड्डी, अनिलेडिट सुब्बाराव, एल्लूरि श्रीरामबास, गोगिनेनि वेंकटेश्वरराव आदि प्रमुख हैं। इन सभी की रचनाओं में भारतीय समाज की आर्थिक विषमता का चित्रण है। इन सभी ने मुक्त कण्ठ से श्रमिकों के शोषण का विरोध किया है और उनकी दुःखद स्थिति का मर्मोत्कट चित्रण किया है। जब तक उत्पादन के उपकरणों पर समाज का अधिकार नहीं होगा, तब तक समाज में इस भयंकर विषमता का अंत नहीं होगा। आधुनिक दिग्गज कवियों की भी यही विचार-धारा है और उन्होंने भी मुक्तकंठ से दखिनारायण के उत्कर्ष का समर्थन किया है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि आधुनिक तेलुगु-साहित्य की प्रगतिवादी कविता में वर्म-निरपेक्षता, प्रजातंत्र एवं समाजवाद की प्रवृत्तियाँ प्रत्यक्ष या परोक्ष रूप में पायी जाती हैं। तेलुगु साहित्य की प्रगतिवादी कविता के द्वारा इन मानवीय सिद्धांतों का प्रचार एवं प्रसार आम जनता के बीच में हुआ है और होता जा रहा है।

—आर्यभट्ट, दिल्ली विश्वविद्यालय,
आंध्र विश्वविद्यालय,
विशाखापट्टणम्

रीति ग्रंथ 'शृंगार सागर' के रचना-काल पर विचार

डॉ० किशोरीलाल गुप्त

० ०

सन् १९०५ ई० की खोज रिपोर्ट में ७० संख्या पर मोहनलाल मिश्र कृत 'शृंगार सागर' नामक ग्रंथ का विवरण है। मोहनलाल मिश्र को चरखारी का रहने वाला एवं ब्रूहामणि मिश्र का पुत्र कहा गया है। इन्होंने इस ग्रंथ की रचना अपने पुत्र लक्ष्मीचंद मिश्र के लिए की थी। इस ग्रंथ का रचना-काल सं० १६१६ कहा गया है। प्रमाण रूप में रचना-काल सूचक यह दोहा उद्धृत है—

संवत् रस सारी रस सु सारी, विसव वसंत बहार

माघ सुकुल सनि पंचमी, मयो ग्रंथ विस्तार

ग्रंथ का लिपि-काल सं० १९३९ है और प्राप्ति स्थान है—बाबू जगन्नाथ प्रसाद, उत्तरपुर।

हिंदी साहित्य के इतिहास-ग्रंथों में सबसे पहले मिश्रबंधुओं ने 'मिश्रबंधु विनोद' में इस कवि को सन्निविष्ट किया। यह सन्निवेश दो स्थलों पर हुआ है—

(१) नाम—(२१४) मोहनलाल मिश्र (ब्रूहामणि के पुत्र), चरखारी।

ग्रंथ—शृंगार सागर

रचना-काल—१६१६ (खोज १९०५)

विवरण—रीति-ग्रंथ कहा है। साधारण श्रेणी।

(२) (२४६४) मोहन

इस नाम के चार कवि हुए हैं, जिनमें से हम इस समय चरखारी वाले मोहन का वर्णन करते हैं, जिन्होंने १९१९ में शृंगार सागर नामक ग्रंथ बनाया। यह ग्रंथ हमने देखा है। इनकी कविता अच्छी होती थी। ये साधारण श्रेणी के कवि हैं—

चंद सो बदन, बार चंद्रमा सी हासी,
परिपूरन उमा सी छासी सुरति सोहाती है
नीति, प्रीति, रीति, रति रीति, रस रीति नीत,
गीत गुन, गीत सीत, सुख तरसाती है
'मोहन' मसाल दीप माल मनि मात जोति-
जात महताब आब दुरि दुरि जाती है

आषाढ़-मार्गशीर्ष : शक १८९८]

बड़ी अति अमल अनूप अनमोल तन
अतन मोल अति बंध उफतासी है

बंधना के स्थान पर 'बंधिका' होना चाहिए। 'परिपूरन उमा सी' के स्थान पर 'परिपूरन उपमा सी' भी पाठ है।

मिश्रबंधु विनोद के पश्चात् हिंदी साहित्य के जितने भी इतिहास लिखे गए, सभी में खोज रिपोर्ट, विशेषतया विनोद के आधार पर मोहनलाल मिश्र हिंदी के परम प्रारंभिक रीति कवियों में गिने जाने लगे। किसी ने इस ग्रंथ को देखकर छानबीन करने का प्रयास नहीं किया। मिश्रबंधुओं ने विनोद के प्रथम भाग में खोज के आधार पर इस कवि का विवरण दिया और तृतीय भाग में अपनी निजी जानकारी के आधार पर, परंतु वे न जाने क्यों यह निर्णय नहीं कर सके कि ये दोनों कवि वस्तुतः एक ही हैं और १६१६ में शृंगार सागर का रचयिता मोहनलाल मिश्र नामक कोई कवि चरखारी में नहीं हुआ।

गत वर्ष मुझे नागरी प्रचारिणी सभा काशी के अन्वेषक श्री उदयशंकर दुबे (सम्प्रति हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग के अन्वेषक) से ज्ञात हुआ कि उनकी मुलाकात चरखारी में मोहनलाल मिश्र के वंशजों से हुई और उन्होंने उलाहना दिया कि हिंदी साहित्य के इतिहासकारों ने सी वर्ष पूर्व हुए हमारे पूर्वज को चार सौ वर्ष पुराना बना दिया है। उन्होंने दुबे जी को मूल ग्रंथ भी दिखाया और कहा कि शृंगार सागर संवत् १९१६ की रचना है। ऊपर उद्धृत उक्त रचना-काल सूचक दोहे के पार्श्व में कवि के हस्तलेख में सं० १९१६ अंकित भी है।

इसर रीति-काल के परम प्रसिद्ध कवि पद्माकर के वंशज डा० मालचंद्रराव तैलंग, पद्माकर अनुसंधान शाला सुषमा निकुंज, बेगमपुरा, औरंगाबाद (महाराष्ट्र), ने इस ग्रंथ को तीन वर्ष पूर्व (१९७४ ई० में) संपादित करके प्रकाशित किया है। यह ग्रंथ रीति काव्य-मर्मज्ञ विद्वान् आचार्य पं० विश्वनाथप्रसाद मिश्र को समर्पित है और उन्हीं से मुझे देखने को मिला है। डा० मालचंद्र जी से मेरा पत्राचार रहा है और कई वर्ष पहले उन्होंने मुझे सूचित किया था कि मैं मोहनलाल मिश्र कृत शृंगार सागर का संपादन कर रहा हूँ। इस ग्रंथ को सं० १६१९ की रचना मानकर इसके फलप पर निम्नांकित विज्ञापन-वाक्यांश हैं—

“पुरातन आषी और प्राक्तन काव्य की युग संधि,

हिंदी रीति काल की आरंभ बेला का अरुणोदय,

हिंदी काव्य शास्त्र का मुखबंध

हिंदी का प्रथम रस ग्रंथ 'शृंगार सागर'

भीतरी मुख पृष्ठ पर भी उल्लेख है—

‘हिंदी साहित्य के रीति काल का मुखबंध’।

जब मैंने पंडित जी को बताया कि शृंगार सागर सं० १६१६ की रचना न होकर सं० १९१६ की रचना है, तब उन्होंने कहा कि मूल ग्रंथ में एक दोहा है, जो बताता है कि पहला रस जिज्ञा रस का सूचक है और दूसरा रस साहित्य-रस का। उक्त दोहा यह है—

प्रथम सु रस विजन कहे, पुन रस सिंघारवि

इह संवत्त घनना मिली, समझी कवि मत सावि ३०

रचना-काल सूचक दोहा इसी प्रथम तरंग का है और २८ संख्या पर है। इस दोहे में कवि ने स्वयं सूचना दे दी है कि प्रथम रस ६ और दूसरा रस ९ का सूचक है—

६ १ ९ १

संवत् रस सारी रस सु सारी

'अंकानाम वामतो गतिः' के अनुसार इस ग्रंथ का रचना-काल संवत् १९१६ वि० हुआ। सीधे पढ़ने पर सं० ६१९१ होना चाहिए, जो असंभव है। मिश्रबंधुओं ने इसे सं० १९१९ पढ़ा, जैसा कि विनोद कवि संख्या २०८३ पर है। तैलंग जी ने प्रमाणस्वरूप विनोद के इसी १९१९ संवत् वाले मोहनलाल मिश्र का उद्धरण दिया है। मिश्रबंधु तो २०८३ संख्याक कवि को स्पष्ट ही सं० १९१९ का लिख रहे हैं, फिर इसे सं० १६१६ के प्रमाण में किस प्रकार उद्धृत किया गया है, यह तैलंग जी ही जानें। तैलंग जी ग्रंथ का रचना-काल सं० १६१९ मान रहे हैं, यह अंक पढ़ने की किसी भी प्रकार की मान्य परंपरा से नहीं निकलता। अस्तु, ग्रंथ का रचना-काल सं० १९१६ वि० ही है। इस संवत् की जांच-पड़ताल तत्कालीन चरखारी नरेण रतन सिंह के राज्य-काल पर विचार करके भी की जा सकती है।

मोहनलाल मिश्र चरखारी के रहने वाले थे। चरखारी का एक नाम चक्रपुरी भी है। कवि ने चक्रपुरी के संबंध में तीन दोहे लिखे हैं—

बंदों चक्रपुरी पुरी, जन मन मोद महान
पुष्प करी गुनगन भरी, रंग रंगी छविधाम
चक्रपुरी ही सोमिजै, चक्रपुरी अनिराम
जन कह जन से जहँ बसै, अति उत्तम गुन ग्राम १०
ता नगरी को प्रभु बड़ी, रतन सिंघ नरनाह
तासु सुजसु निज मुख कहत, साह सराह सराह ११

कवि ने दो कवित्तों में चरखारी नरेण रतन सिंह की प्रशंसा की है—

(१)

राजन कौ राजा महाराज रतनेस जैसो
ऐसी और देखी ना सुनी मैं बहमंड मैं
राज दीप दीपन उदीपन विराजै छवि
छाजै अछ लाजै तेज आजै ज्यों अखंड मैं
'मोहन' मनत दान सान बमसान
युद्ध ज्ञान औ जुबान जान जैसे सुत पंड मैं
गायो सुरजनन सुहायो मन गायो
जाको छायो जस अमित अखंड नउखंड मैं १२

(२)

सुंदर सुजान, गुन मंदिर महान,
है पुरंदर समान, जो जहान जस लीखे ये

आषाढ़-भार्गवीर्ष : शक १८९८]

सरोजकार सदास अमल तेज मंड,
सत सरोजकार अमल सरोज राव कीने ये
'मोहन' अनस रह मेवन महान
बुज देवन की मान, बरखान दान दीने ये
अति मतिवारी, अति उग्र तप वारी,
नाथ नृप मन प्यारी, स्यारी जुग जुग जीवै ये १३

काशी के प्रसिद्ध कवि सेवक पहले बरखारी गये इन्हीं रतन सिंह के यहाँ थे। इस तथ्य की अनभिज्ञता के कारण शिव सिंह सेंगर ने दो सेवकों की स्थापना कर दी है, एक असनी वाले, दूसरे बनारसी। शिवसिंह सरोज के अनुसार पहले सेवक का समय सं० १८९७ वि० है और यह 'राजा रतन सिंह चक्रपुर वाले के इहाँ थे।' सरोजकार ने इनके चार छंद उदाहरण में दिए हैं जिनमें से निम्नांकित दो में इन्हीं रतन सिंह की प्रशंसा है। डा० तैलंग ने भी इन्हें प्रस्तुत ग्रंथ की भूमिका में उद्धृत किया है—

७४३ सेवक कवि

(१)

काबुल कैपत, करनाटक तपत,
कलकता पत्र के समान हाल हई जुरतें
रूप उहिताम मुगलाम बुरासान,
हवसान सान छोड़ि छोड़ि मरे उर डर तें
'सेवक' कहत गड़बड़ ब्राविडन परै,
वकत विलसि देस देस तेज तुरतें
मानु-सुत मानु महाबानी रतनेस जब
चक्रधर सुमिरि चलत चक्रपुर तें १६९०

(२)

सहजही पक्षा सतारो जाने तोरि डारो
सपार उजारि जाने गड़ आगरो लहो
कस्मीर काबुल कलकता औ कलिज राज
गोड़ गुजरात खालियर को हई गहो
'सेवक' कहत और कहाँ लौ बखानौ देस,
जाके निरदेस को नरेस चित है बहो
और के पनाह, नरनाह औ रतन सिंह
तोन नरनाह तेरी बाह छाह में रहो १६९१

ऐतिहासिक के प्रसिद्ध आचार्य कवि प्रतापसाहि भी इन रतन सिंह के आश्रय में थे। उन्होंने इनके लिए सं० १८९६ में बिहारी सतसई की गद्य टीका रतन-चंद्रिका नाम से (बोज रिपोर्ट १९०६। ९१ एफ) एवं उसी वर्ष मतिराम के रतराज की टीका 'रतराज सिलक' (बोज रिपोर्ट १९०६। ९१ बी) नाम से प्रस्तुत की थी—

रतन सिंह नृप हुकुम तै, यव में करि अति बोध

सुगम तिलक रसरज कौ, कीनी निज मति सोध ४२५

डा० तैलंग ने सं० १६१९ को ध्यान में रखकर इन रतन को ओरछा नरेश मधुकर शाह के आठ पुत्रों में से एक यह रतन माना है, जिनके लिए महाकवि केशव ने 'रतन बाबनी' नामक ग्रंथ रचा था। तैलंग जी ने इनका मृत्युकाल सं० १६२९ वि० माना है और रतन बाबनी का यह दोहा भी उद्धृत किया है—

ओढ़छेन्द्र मधुसाह सुत, रतनसिंह मह नाम

बादसाह सों समर करि, गए स्वर्ग के धाम

इस निष्कर्ष को स्वीकार करने में कई आपत्तियाँ हैं—यह रतन सिंह केवल राजकुमार थे, राजा नहीं थे। इनके पिता मधुकर शाह ओढ़छा के राजा थे, राजकाल सं० १६११-१६४९ वि० है, जिनकी मृत्यु पर इनके बड़े पुत्र रामसाही राजा हुए थे। रतनसिंह १६ ही वर्ष की वय में सम्राट् अकबर से युद्ध करते हुए मारे गए थे। यदि यह युद्ध सं० १६२९ में हुआ तो सं० १६१९ में इनकी अवस्था केवल ६ वर्ष की रही होगी, और यह वय काव्यात्वाद की वय नहीं है। साथ ही उस समय तक चरखारी राज्य की स्थापना भी नहीं हुई थी। चरखारी राज्य की स्थापना तो सं० १८२१ वि० में हुई। फिर सं० १६१९ में रतन सिंह यहाँ के राजा कैसे हो गए?

महाराज छत्रसाल (सं० १७०६-१७८८ वि०) ने अपने बाहुबल से एक प्रबल बुंदेला राज्य की स्थापना की थी। मृत्यु के पूर्व ही उन्होंने इस राज्य के तीन टुकड़े कर दिए थे। एक टुकड़ा बड़े पुत्र हृदयशाह को, दूसरा टुकड़ा दूसरे पुत्र जगतराज को एवं तीसरा बाजीराव पेशवा को मिला। चरखारी का इलाका जगतराज के अधिकार में आया। इनकी राजधानी जैतपुर थी। जगतराज की मृत्यु सं० १८१५ में हुई और इनके तीसरे पुत्र पहाड़ सिंह राजा हो गए। जगत-राज ने अपने दूसरे पुत्र कीरत सिंह को युवराज बनाया था, पर उनकी मृत्यु पिता के जीवन-काल ही में हो गई थी, अतः कीरत सिंह के पुत्र गुमान सिंह एवं सुमान सिंह अपने को जैतपुर राज्य का उत्तराधिकारी समझकर पहाड़ सिंह से युद्धरत हो गए। अंततोगत्वा सं० १८२१ में पहाड़ सिंह ने जैतपुर राज्य के तीन टुकड़े कर दिए, जैतपुर (१३३ लाख रुपये का) अपने पुत्र गजसिंह को दिया, बाँदा अजयगढ़ (९ १/४ लाख रुपये का) गुमान सिंह को तथा चरखारी (एक लाख बासठ हजार रुपये का) सुमान सिंह को। अस्तु चरखारी राज्य की स्थापना सं० १८२१ वि० में हुई।

सुमान सिंह चरखारी के पहले राजा हुए। इनका शासनकाल सं० १८२१-३९ वि० है। इनके बाद विक्रमाजीत उर्फ विजय बहादुर चरखारी के दूसरे राजा हुए। इनका राज्यकाल सं० १८३९-१८८६ वि० है। यह हिंदी के बहुत अच्छे कवि थे। इनकी विक्रम सतसई प्रसिद्ध है। प्रसिद्ध नीतिकार कवि बैताल इन्हीं के यहाँ थे।

विक्रमाजीत के आठ लड़के थे। इनके मरने पर इनके चतुर्थ पुत्र दिवंगत रमजीत सिंह के पुत्र रतन सिंह चरखारी के तीसरे राजा हुए। इनका राज्यकाल सं० १८८६ से १९१७ वि० है। इन्हीं रतन सिंह के राज्यकाल में मोहनलाल विध्व ने सं० १९१६ में भुंगार सागर की रचना की थी।

बाबाइ-मार्गशीर्ष : सप्त १८९८]

मोहनलाल तिवारी ने 'बुंदेलखंड का संक्षिप्त इतिहास' में यह सब विवरण दिया है, जिसे अत्यंत संक्षेप में ऊपर प्रस्तुत किया गया है।

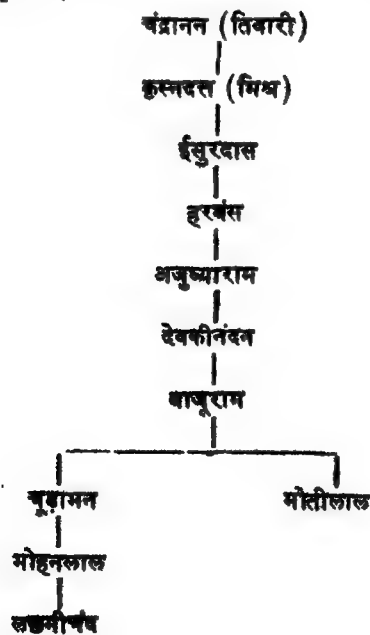
मैंने सरोज सर्वेक्षण में ६३३ संस्करण मोहन कवि ३, सं० १७१५ के विवरण तीस मोहन कवियों का विवरण दिया है, जिनमें से एक यह मोहनलाल मिश्र हैं। वहाँ मैंने इसके संबंध में इतनी सूचना दी है—यह चरसारी के रहने वाले थे, बूढ़ामणि मिश्र के पुत्र थे, लक्ष्मीचंद मिश्र के पिता थे। इन्होंने सं० १६१६ में शृङ्गार सागर की रचना अपने पुत्र लक्ष्मीचंद के लिए की थी।

सरोज सर्वेक्षण में मैंने उपसंहार में पृष्ठ ९०० पर केशव के पूर्ववर्ती रीति साहित्य पर विचार करते हुए लिखा है—

“(केवल) मोहनलाल मिश्र का एक ग्रंथ शृङ्गार सागर है, जो सं० १६१६ में रचा गया था। शृङ्गार सागर १९१९ की भी रचना हो सकती है। पूर्ण प्रति देखने पर ही कुछ सुनिश्चित बात कही जा सकती है।”

शृङ्गार सागर के प्रकाशन के बाद अब हम इस सुपुत्र स्थिति में हैं कि यह निश्चय-पूर्वक घोषित कर सकें कि मोहनलाल मिश्र कृत शृङ्गार सागर भक्तिकालीन प्रथम रीति ग्रंथ नहीं है, रीतिकाल के अंतिम दिनों की सुप्रसिद्ध प्रथम भारतीय स्वातंत्र्य युद्ध (१८५७ ई०) के भी दो वर्ष बाद की, सं० १९१६ वि० की रचना है। इस प्रकाशन के लिए डा० तैलंग हम समस्त प्राचीन हिंदी काव्य प्रेमियों के बन्धुवाद के पात्र हैं।

मोहनलाल मिश्र ने इस ग्रंथ में स्व-वंश वर्णन भी दिया है (छंद १४-२६), इसके आधार पर इनका वंश-वृक्ष यह है—



इनके पुरस्का चंद्रानन तिवारी ने, जो भरद्वाज के वंश में थे। इन्होंने बंगाली शब्द पर तीन ग्रंथ किए थे, इसी से यह तिवारी कहलाए। इन्होंने तिवारीपुर नामक गाँव बसाया था। चंद्रामन तिवारी के पुत्र कृष्णदत्त तिवारी को किसी 'साहूज कीर' ने मिश्र की उपाधि दी, तभी से यह लोग तिवारी से मिश्र हो गए।

शृंगार सागर की रचना चरखारी नरेश रतन सिंह के शासनकाल में हुई, उनके लिए नहीं हुई। कवि ने इसकी रचना अपने पुत्र लक्ष्मीचंद को काव्य शिक्षा देने के लिये की थी—

चूड़ामन के सुत प्रगट भए सु मोहनलाल २६

तिनके लक्ष्मीचंद सुत, तिन हित किय यह ग्रंथ

ताहि पढ़ै, गुन गुन बढ़ै, समुझै सब रस ग्रंथ २७

इस ग्रंथ की प्रत्येक तरंग के अंत में आई हुई पुस्तिकाएँ भी महत्वपूर्ण हैं। प्रथम तरंग की पुस्तिका यह है—

स्वस्ति श्री सर्वगुणगनालंकार, सर्वविद्यावित्पन्न, सर्वशास्त्र कोविद,

हुजकुलकमलप्रकासकर भासकर, भरद्वाजवंसोद्भूत

पं० श्री मिश्र चूड़ामन जु तस्यात्मज मोहनलाल

सुकवि विरचिते शृंगार सागर नामकाव्ये

मंगलाचरण कवि बहू वर्ननो नाम

॥ प्रथमो तरंगः ॥

स्व० पं० जवाहरलाल जतुर्वेदी ने 'व्रजभाषा रीति शास्त्र ग्रंथ कोश' नामक एक ग्रंथ लिखा था, जो हिन्दी साहित्य सम्मेलन प्रयाग से प्रकाशित है। ग्रंथ उपयोगी है, पर इसका उपयोग बड़ी सावधानी से किया जाना चाहिए। इस शृंगार सागर को ही ले लीजिए। इसका उल्लेख पृष्ठ ९२ पर तीन ग्रंथों के रूप में हुआ है—

(१) शृंगार सागर—रच० मोहन कवि : भरखारी, सं० १९१९ वि० प्रा० स्वा० बा० ललित प्रसाद, सागर (मध्य प्रवेश)

(२) शृंगार सागर—रच० मोहनलाल, सं० १६१६ वि०

(३) शृंगार सागर—रच० लक्ष्मीचंद (मोहन कवि : चरखारी के पुत्र), सं०—अज्ञात।

पहला विवरण मिश्रबंधु विनोद तृतीय भाग, पृ० ११३० के आधार पर, दूसरा मिश्रबंधु विनोद प्रथम भाग, पृ० ३१८ के आधार पर है। तीसरे के आधार की सूचना नहीं दी गई है।

इसी प्रकार अन्यों की सृष्टि हुआ करती है।

श्री उषस शंकर दुबे ने मुझे (फरवरी प्रथम सप्ताह ७५) दत्तिया से सूचित किया था कि उन्हें मोहनलाल मिश्र के छोटे-बड़े कुल ३९ ग्रंथ मिले हैं और वे इस कवि के संपूर्ण कृतित्व पर जोररत हैं।

—सुचरी नारायणी

लेखकों के पत्र

विश्वकर्मा 'मानव'

० ०

मेरा पहला समीक्षा-ग्रंथ 'सड़ी बोली के गौरव-ग्रंथ' नाम से सन् १९४३ में प्रकाशित हुआ। इसमें बीसवीं शताब्दी के कुछ प्रसिद्ध महाकाव्यों, उपन्यासों और नाटकों पर एक दर्जन लंबे निबंध थे। एक लेख 'साकेत' पर भी था। अतः पुस्तक की एक प्रति मैंने श्री मैथिली-शरण गुप्त के पास भिजवायी। 'साकेत' का मुख्य विषय एक प्रकार से उमिला का बिरह-वर्णन है। मेरी धारणा थी कि 'साकेत' में और सब कुछ आकर्षक है; लेकिन उमिला के बिरह का वर्णन कवि ठीक से नहीं कर पाया। उसे लेकर वह इतने विस्तार में चला गया है कि सारा विवरण अनुपातहीन ही नहीं हो गया है, उसकी मार्मिकता भी नष्ट हो गयी है। गुप्त जी संयोग के कवि हैं, वियोग के नहीं। तुरंत ही गुप्त जी का एक पत्र मुझे मिला, जिसमें उस लेख के संबंध में उन्होंने अपनी प्रतिक्रिया व्यक्त की थी। यह उनका पहला पत्र था। इस समय वह कहीं इधर-उधर हो गया है। उन्होंने बुरा माना हो, ऐसा नहीं लगा। इसके उपरांत भी, उनके संबंध में, मैंने कभी कुछ लिखा, तो उनके पास भिजवाता रहा। अपनी प्रकाशन-संस्था को उन्होंने आदेश दे रखा था कि उनका कोई ग्रंथ प्रकाशित हो, तो उसकी एक प्रति मेरे पास भिजवा दी जाय। जब ऐसा नहीं होता था और मैं उन्हें स्मरण दिलाता था, तो उन्हें बहुत कष्ट होता था। वे प्रायः काई लिखते थे; पर बाहे दोपक्तियों में ही सही, मेरी रचना के संबंध में अपनी प्रतिक्रिया अवश्य व्यक्त करते थे। गुप्त जी पत्र का उत्तर तुरंत देते थे। यह गुण हिन्दी-लेखकों में, जहाँ तक मेरा अनुभव है, श्री हरिवंशराय 'बच्चन' में सबसे अधिक है। हिन्दी में कई लेखक ऐसे भी हैं जो आवश्यक पत्रों का उत्तर देना भी अपनी प्रतिष्ठा के विषय समझते हैं।

आकाशवाणी से सम्बद्ध होने के बाद गुप्त जी से इलाहाबाद और लखनऊ में कई बार मेंट हुई। जब वे इन स्थानों पर आते थे, तो न जाने कितने बाटुकार लपक कर उनके घेर घूमे थे, उन्हें घेरे फिरते थे और बात-बात पर दहा-दहा करते थे। वे जानते थे कि मैं उन व्यक्तियों में नहीं हूँ। अतः मुझे देखते, तो जबसर निकालकर दो-एक बात कर लेते थे। उन बातों से जो उनकी आत्मीयता झलकती थी, वह अन्य लोगों की उनके प्रति अनिच्छता की विज्ञापनबाजी की तुलना में कहीं अधिक भूत्ववान् थी। अब तो वे दिन ही समाप्त हो गए।

[भाग १२ : संख्या ३, ४]

साहित्य में मेरा सबसे पहला परिचय बाबू देवकीनंदन खत्री के 'चंद्रकांता' नामक प्रसिद्ध उपन्यास से हुआ। इसके उपरांत मैंने उनके सम्पूर्ण साहित्य को अनेक बार पढ़ा। वे एक प्रतिभाशाली लेखक थे। हिन्दी में जिसने देवकीनंदन खत्री को नहीं पढ़ा, उसने कुछ भी नहीं पढ़ा। उनके प्रति मेरा यह आकर्षण आज भी बना हुआ है। जिस समय मेरा ट्रांसफर लखनऊ रेडियो स्टेशन को हुआ, उस समय हमारे एक विद्यार्थी खत्री जी पर शोध-प्रबंध लिख रहे थे। वे एक साहित्य-गोष्ठी के संयोजक थे। जब तक मैं वहाँ रहा, खत्री जी का जन्म-दिवस हम प्रति वर्ष मनाते रहे। प्राचीन साहित्यकारों के जन्म-दिवस मनाने का अब तो यह उत्साह ही लोगों में ठंडा पड़ गया है। उनके सुयोग्य पुत्र बाबू दुर्गाप्रसाद खत्री ने ऐसे ही किसी उत्सव का उल्लेख काशी से अपने एक पत्र में किया है। देवकीनंदन खत्री के अपूर्ण उपन्यास 'भूतनाथ' को इन्होंने पूरा किया है। पूरी रचना में कहीं जोड़ नहीं दिखलायी देता। दुर्गाप्रसाद खत्री ने अपने 'रोहितासमूह' में श्री 'चंद्रकांता संज्ञति' के कुछ प्रमुख पात्रों को लेकर अपने यशस्वी पिता की परंपरा को आगे बढ़ाया। उनका मुख्य काम हिन्दी को ऐसे वैज्ञानिक-राजनीतिक उपन्यासों की देन है, जिनसे देश की पराधीनता के काल में राष्ट्रीयता एवं क्रांति की भावना को बल मिला।

सन् १९५० में मेरी नियुक्ति आकाशवाणी के इलाहाबाद केन्द्र पर श्री सुनिधानंदन पंत के सहायक के रूप में हुई। सन् १९५३ में मुझे 'सहायक हिन्दी परामर्शदाता' बनाकर श्री मंगवतीचरण वर्मा के साथ काम करने के लिए लखनऊ भेज दिया गया। उस समय रेडियो से हिन्दी-लेखकों को अनेक प्रकार की शिकायतें थीं। उनमें से एक तो यह कि केवल कुछ लेखकों को प्रोग्राम मिलते हैं। अतः इन केन्द्रों की परिधि में जितने भी छोटे-बड़े लेखक थे, उन सबकी एक विस्तृत सूची मैंने तैयार की और जहाँ तक मुझसे बन पड़ा, इनमें से प्रत्येक को कोशकर किसी-न-किसी बहाने एक बार अवश्य बुलाया। बाहर से जब कोई बयोवृद्ध साहित्यकार आता था, तो उससे मैं अवश्य मिलता था। इस संबंध में आचार्य चतुरसेन सास्त्री, मुकदल, बुन्दाबनलाल वर्मा, रामनरेश त्रिपाठी, मंगवतीप्रसाद बाजपेयी और मुकमल सिंह आदि उल्लेखनीय हैं। हरिप्रकाश शर्मा से मेरा परिचय उस समय हुआ जब सन् १९३९ में मेरी नियुक्ति आगरा कालेज, आगरा में हिन्दी-लेक्चरर के रूप में हुई। इनमें से सभी के इंटर-व्यू या संस्मरण इलाहाबाद या लखनऊ से प्रसारित हुए। कुछ से कृपापूर्वक मुझे पत्र भी लिखे। यहाँ एक छोटी-सी बात का उल्लेख करने की अनुमति चाहता हूँ। सम्पर्क में आने पर इन लोगों से विचारों का आदान-प्रदान भी होता था। बुन्दाबनलाल वर्मा से मेट होने पर मैंने कहा कि वे सन् १८५७ से लेकर १९४७ तक के स्वाधीनता-संग्राम पर एक ओजस्वी उपन्यास लिखें। उन्होंने उत्तर में कहा कि उपन्यास के लिए यह बहुत बड़ा विषय है। एक उपन्यास इसे नहीं संभाल सकता। महाकाव्य की बात मैं वहीं जानता। और।

ये पत्र प्रकाशित होने की इच्छा से नहीं लिखे गये थे। इससे इनमें किसी प्रकार की कला नहीं पायी जाती। फिर भी, इससे इतना आभास तो मिलता ही है कि पुराने लेखक कितने विनम्र होते थे। हम उनसे इतना तो सीख सकें, तो क्या कुछ कम है?

आचार्य-मार्गदर्शक : सन् १९९८]

श्रीराम

३५

विश्वास है, अन्य किसीको के यहाँ की प्रस्तुत करने का अवसर भी कभी प्राप्त होगा।

श्रीराम

चिरसाँब

१८-४-५६

प्रिय मानव जी,

‘मानोदय’ की कलरन के लिए बहुत-बहुत धन्यवाद। आपके उदार शब्द में अपने लिए आशीर्वाद समझता हूँ। और क्या लिखूँ?

बहुत दिन से आपके सत्संग की कामना है। देखूँ कब सुयोग मिलता है।

आप सानंद होंगे।

कल दिल्ली जा रहा हूँ।

आपका

मैथिलीशरण

श्रीराम

चिरसाँब

१०-२-५७

प्रिय मानव जी,

मैं इधर अस्वस्थ था। इसी कारण यथासमय पत्र न भेज सका। क्षम्य हूँ।

‘जयभारत’ आपको रचा, यह मेरे लिए सौभाग्य की बात है। हृदय से आभारी हूँ। आपने उसे पढ़ा, यही बहुत है। दिल्ली में एक सज्जन ने और उसके विषय में जो कुछ लिखा था, वह मुझे सुनगया था। किसी तीसरे सज्जन की बात मुझे ज्ञात नहीं, जिन्होंने उसे इस प्रकार पढ़कर कुछ लिखा हो।

एक छोटी-सी पोथी बहुत दिन परमात् अमी लगी है—‘राजा-मन्त्र’। सेवा में जाती है।

आपका

मैथिलीशरण

श्रीराम

६ मार्च एवेन्यू

नई दिल्ली

२७-४-५६

प्रियवर मानव जी,

कृपा-पत्र और ‘सूनी’ बाटी के बीच यहाँ भिँके। बहुत-बहुत धन्यवाद।

मेरा सौभाग्य है कि मुझ पर आपका प्रेम अनुग्रह है। परन्तु उसका इस रूप में प्रकट

[भाग ६२ : संख्या ३, ४]

होना कहीं विवाद का विषय न बन जाय, यही जय है। मुझ पर तो बहुत छींटे छोड़े गए हैं। मुझे लेकर आप किसी के लक्ष्य न बन जायें, यही चिंता है।

मेरी हार्दिक कृतज्ञता स्वीकार कीजिए।

स्वयं मेरी तो यही चारणा है—जो पीछे आ रहे उन्हीं का मैं आगे का जय जयकार।

आयुष्मान् प्रभातरंजन जी अभी युवक हैं। फिर भी उनकी रचना में प्रीति दिखाई पड़ती है। गीत शब्द के विषय में मेरी मान्यता दूसरी है; परन्तु उनमें कहने का श्रम है। प्रभु से प्रार्थना है, वे उत्तरोत्तर उत्पत्ति करें। और, जितने ऊँचे वे उठें, उतने ही विनम्र हों।

आप स्वस्थ सानंद होंगे।

आपका
मैथिलीशरण

श्रीराम

विरगांव

२-११-६०

प्रियवर मानव जी,

कृपा-पत्र मिला। धन्यवाद

'रत्नावली' प्रेस में जा रही है। आशा है एक महीने में छप जायगी। आपकी सेवा में यथासमय पहुँचेंगी। बहुत दिनों से अछूरी पड़ी थी। इस बार जैसे-तैसे पूरी हो गयी। मन पर एक बोझ था।

प्रेमचंद जी पर आपने जो कुछ लिखा है, बहुत अच्छा है। माइकेल मधुसूदन दास ने वाल्मीकि की बंदना करते हुए उनके प्रति अपने संबंध में कहा है—

तब अनुगामी दास, राजेन्द्र संगमे।

दीन यथा जाय दूर, तीर्थ दर्शने॥

प्रेमचंद जी के विषय में कुछ ऐसी ही मेरी स्थिति है। आपने उनकी चर्चा करते हुए मेरे विषय में जो लिखा है, वह मुझ पर आपका अति स्नेह और अनुग्रह है। मुझे जय है, उसके लिए लोग आप पर आशेष न करें। आप प्रसन्न होंगे। आजकल क्या करते हैं?

आपका
मैथिलीशरण

श्रीराम

६ मार्च एवेन्यू

नई दिल्ली

१-३-६१

प्रियवर मानव जी,

कृपा-पत्र पाकर अनुगृहीत हुआ।

आपका अनुग्रह और स्नेह है, जिसके कारण मेरी रचना आपको चबती है। और क्या लिखूँ? आपके पत्र से मैं कृतार्थता का अनुभव करता हूँ।

आपका-सर्वसौख्य : शक १८९८]

श्रीराम के नाम

३६

'रत्नावली' के साथ दो पुस्तकें और कलें हैं। क्या वे नहीं पहुँचीं? न पहुँची हों, तो निजवाड़ी पर वे भेजी जानी थीं।

आपके संबंधों की कुछ कामना से मैं बला बल रहा हूँ।

आपका

मैथिलीशरण

श्रीराम

६ नार्थ एवेन्यू

नई दिल्ली

१९-३-६१

प्रियवर मानव जी,

कृपा-यत्र मिला। मैं दो तीन दिन में घर पहुँच जाऊँगा और तुरन्त दोनों पुस्तकें सेवा में निजवाड़ीगा। आश्चर्य है! मूल कैसे हो गई?

आपके संबंध में लखनऊ में किसने क्या कहा, मुझे कुछ ज्ञात नहीं। बाबकल जी ने कहा-मुना जाय, वही बोझा है। आज हाथ जोड़ना, कल कस्त मारने में जी, भलेमानुसों को कुछ नहीं लगता। परन्तु मैं जानता हूँ, आपका कुछ बिगड़ नहीं सकता।

आप प्रसन्न होंगे।

आपका

मैथिलीशरण

श्रीराम

१२ डी० फीरोजशाह रोड

नई दिल्ली

२५-५-६२

प्रियवर मानव जी,

'प्रसाद' जी के संबंध में आपकी गई पुस्तक पहुँची। 'कावेरी' भी आई होगी। घर जाकर देखूँगा।

मैं बीच में कुछ अस्वस्थ हो गया था। अपने अधिवेशन तक डाक्टरों के निर्देशानुसार इस बार यहीं रह गया हूँ। ऊपर बढ़ने से बचने के लिए फ्लैट भी बदल दिया है। यहीं रहता हूँ। हजरत-हजरत नहीं जा पाता।

आपके अनुग्रह के लिए हृदय से आभारी हूँ। उसे कैसे आप पर प्रकट करूँ, नहीं जानता।

आप प्रसन्न होंगे।

आपका

मैथिलीशरण

[१९६२-६३ संस्करण]

श्रीराम

निराणाव (सांसी)

३ मार्च, १९६३

प्रिय श्री मानव जी,

आपका पत्र मिला। श्री सिधारामशरण सहसा चले गए। मेरे जीवन में तो अपूरणीय रिक्तता आ गई। ऐसे में आप लोगों की समवेदना का ही संबल है।

श्रीकाकुल

मैथिलीशरण

श्रीराम

निराणाव

८-६-६३

निम्नतर मानव जी,

'काव्य का देवता : निराला' मिला। पाकर अनुवृहीत हुआ। बहुत-बहुत धन्यवाद। पढ़कर उमड़ता हूँगा।

आलोचक के लिए सत्य ठीक ही है, पर सहानुभूति भी आवश्यक है। वह भी आपमें है, इसे स्वीकार करते हुए संतोष होता है।

मेरा मैथिल्य बढ़ रहा है। इधर ऋतु की प्रसरता भी चल रही है। ठीक ही हूँ।

आपका

मैथिलीशरण

श्रीराम

निराणाव (सांसी)

२८-६-६३

प्रिय मानव जी,

पत्र मिला। मैं कल ही काशी से लौटा हूँ। ७-८ बस्स लग जाने से कुछ दुर्बल-ता हो रहा हूँ। चिंता की बात नहीं।

'बुध तारा' सेवा में मिलावा रहा हूँ। यह तो पहले ही पहुँचना चाहिए था। प्रभाव के लिए धन्य हैं।

जब कुछ बसा आरंभ करने की स्थिति में नहीं रह गया हूँ। प्रभु की कृपा और आपका काशीनाथ मुक्त कर सकें, तो दूसरी बात है।

संसद् में पढ़ी गयी रचना आपको सभी, यही बहुत है। शासन को जो करना था, वह तो करने पर ही बिना।

आप स्वस्थ सार्थक होंगे।

आपका

मैथिलीशरण

आपका-सर्वोपरि : मार्च १९६८]

मिथिला के नाम

२५

मीराबाई

मिरगांव

१२-७-६३

मिथिला

मैं अस्वस्थ होने के कारण दो सप्ताह डॉक्टरों के असीन आती में था। कल ही लौटा हूँ।

मिथिला असार के अधिकारियों से दूर-विगत के विषय में क्या लिखा-पढ़ी हुई थी, मुझे स्मरण नहीं। परन्तु जब भी आप वहाँ पधारेंगे, मैं उपकृत हूँगा। आपको यहाँ समुचित साधनों के अभाव में जो कष्ट होगा, उसके लिए पहले ही क्षमा-याचना करता हूँ।

आपका
मैथिलीशरण

मीराबाई

मिरगांव

२७-७-६३

मिथिला

आपका कृपा-पत्र मिला। तिवारामशरण के विषय में आपने जो कुछ अपने प्रिय में लिखा है, वह आपके ही अनुकूल है। उनके विषय में पहले डॉक्टर नवीन जी ने एक पुस्तक लिखी थी। संभवतः वह अब अप्राप्य है। कोई सज्जन उन पर कीर्तिश्री भी लिख रहे हैं। परन्तु मुझे ठीक पता नहीं है।

मैं इसपर स्वस्थ नहीं हूँ। बैसे चला चलता हूँ।

'साकेत' भेजने के लिए कह दिया था। पहुँचा होगा? और जो पुस्तकें आवश्यक हों, कृपया लिखिए।

आप स्वस्थ सानंद होंगे।

आपका
मैथिलीशरण

मीराबाई

साहिब-अदन

मिरगांव (मीराबाई)

१६-६-६४

मिथिला

सत्येह बंधन। आधार है, आप सानंद एवं स्वस्थ हैं। जीवन की उन्नति इन दिनों अपने पूरे जीवन पर है।

'मोपिका' पूज्य मैसा की (पूज्य तिवारामशरण जी की) काव्य-कृति कभी तो बहुत दिनों से रक्की थी; किंतु उसके अन्तर्गत के विज्ञान में अनेक अनेक अनेकों में इसका अधिक समय

१. भाग ६२ : अन्तर्गत ६, ४

लगा, जिसके लिए अत्यंत सज्जा की अनुमति हुई। रचना मैया के जीवन-काल में ही प्रकाशित होने की थी; पर अब प्रकाशित हुई है। आशा है आप विलम्ब के लिए कृपा-पूर्वक क्षमा करेंगे एवं रजिस्टर्ड पैकेट से भेजी गयी 'गोपिका' को स्वीकार करने की कृपा करेंगे। विशेष विनय।

भवदीय

चाण्डीलालारण गुप्त

श्रीराम

चिरगाँव

८-११-६४

प्रियवर मानव जी

पत्र पाकर अनुगृहीत हुआ। आपकी साहित्य-सेवा ऐसी ही निरंतर चलती रहे।

'पूज्य द्विवेदी' जी पर लेख पढ़ लिया। बहुत अच्छा लगा। आप तटस्थ भाव से लिखते हुए भी सहानुभूति रखते हैं, यह बड़ी बात है।

सर्विस के विषय में जानकारी लेद हुआ। पता नहीं, क्या बात हुई। प्रभु और कोई प्रबंध करेंगे। आप तो निश्चिन्त व्यक्ति हैं।

मेरा शरीर थियल हो रहा है। परन्तु किसी प्रकार अजमेरी^१ पर एक बड़ा-सा विबंध लिख गया। उसकी टीस थी। छपने पर भेजूंगा।

आस के तीन^२ नाटक जा रहे हैं।

आपका

सैबिलीलारण

श्रीराम

चिरगाँव

१४-११-६४

प्रियवर मानव जी,

पत्र मिला। आपकी नियुक्ति तो कहीं होनी ही थी। फिर भी संतोष हुआ।

'प्रतिनिधि लेखक' के कुछ अंश और भी पढ़े। बहुत अच्छे लगे। आपकी आलोचना बड़ी निर्मल है, इसका कहता ही क्या!

'स्वप्नवासवदत्ता' सेवा में जाता है।

आपका

सैबिलीलारण

१. आचार्य महावीरप्रसाद द्विवेदी से तात्पर्य है।

२. मुंशी अजमेरी

३. प्रतिभा, अभिविक, अभिवारक।

आचार्य-आर्जुनीय : पृष्ठ १८१८]

देवकी के नाम

३१

बीराम

बिरसाई

२०-१२-६४

मान्यवर,

पूज्य बड़ा प्रभु की शरण चले गए और उनकी छाया भी हम सब पर से हट गयी। इस शोक के अवसर पर आपके पत्र से हमें बड़ा बल मिला। हम सभी आपके कृतज्ञ हैं। आशा है आपकी कृपा हम सब पर सदा बनी रहेगी।

शोकानुल

उमिलावरण

तथा कुटुम्बजन

लहरी बूक डिपो

पोस्ट बाक्स नं० ३९

सी० २५।१ रामकटोरा रोड

काशी

२३-६-५५

प्रिय श्री मानव जी,

आप और आपके मित्रों ने मेरे पूज्य पिता बाबू देवकीनंदन जी स्वामी की जन्मतिथि मनाने का जो आयोजन कर डाला, उसकी बातें लड़कों के मुँह से सुनकर मुझे तो बड़ा ही आश्चर्य हुआ। साठ-वैंसठ वर्ष पहिले लिखे उपन्यासों के प्रकाशक आज भी होंगे, यह आश्चर्य की ही बात है।

आपने इसके लिए जो परिश्रम किया और कष्ट उठाया, उसके लिए मेरा हार्दिक कन्य-बाद ग्रहण करें। अपने सहयोगियों और मित्रों तक भी मेरा कन्यबाद पहुँचाने की कृपा करें।

मेरे लायक कोई सेवा ?

आपका

दुर्गाप्रसाद स्वामी

१. १२-१२-६४ को हृदय की गति बंद हो जाने से श्री मैथिलीशरण गुप्त की मृत्यु हो गयी।

२. मैथिलीशरण जी के एकमात्र सुपुत्र।

३. चंद्रकांता, चंद्रकांता संतति और कृतवाच उपन्यासों के प्रसिद्ध लेखक।

[बाक-६२ : संख्या-३,४]

कोइरीपुर
जीनपुर
३०-५-५९

प्रिय मानव जी,

आपका ध्यान मैं एक गरीब विद्यार्थी की ओर दिलाता हूँ, जो मेरे इसी गाँव का रहने वाला है और मैं जानता हूँ, वह सचमुच बहुत ही गरीब परिवार का लड़का है। किसी तरह उसने मैट्रिक तक पढ़ लिया है,—उसने मैट्रिक की परीक्षा दी है।

उसका विशेष गुण जो रेडियो के काम का है, यह है कि वह हिन्दी-कविता को बड़े ही मधुर स्वर में गाकर सुना सकता है। अतः आप उसे रेडियो में काम देते रहें तो वह आगे पढ़ भी लेगा और उसका जीवन अग्रगामी हो जायगा।

कृपया ध्यान देकर उस पर अनुग्रह कीजिए। उसका नाम और पता यह है :—

नाम—श्री मधुसूदन यासीन
गाँव—रायगंज
ठाक—कोइरीपुर
जिला—जीनपुर

भवदीय
रामनरेश त्रिपाठी

लोहामंडी
आगरा
७-१२-५५

प्रिय बंधु मानव जी,
सन्नेह।

मैं उस दिन रेडियो स्टेशन लखनऊ पर गया था। आप अस्वस्थ थे। मैं आपका पता नोट कर आपसे मिलने हैदराबाद—न्यू सिविल लाइन्स गया। एक मित्र साथ थे। जेब टटोली तो आपका नोट किया पता नदारद। फिर आप तक कैसे पहुँचूँ। वहीं मेरी भाँजी है। मेजर आर० एस० मिश्र मेरे दामाद हैं। उनके यहाँ होकर चला आया और आगरे के लिए चल पड़ा।

५ बीराबाई मार्ग के श्रीनारायण-मठ में ठहरा था।

आपसे भी मुलाकात नहीं हुई, श्री अमृतलाल से भी नहीं मिल पाया। रेडियो स्टेशन में आप दो ही सज्जन मेरे परिचित थे। आपकी ही कृपा से मैं बहाँ बुलाया गया था।

आशा है, आप अब पूर्ण स्वस्थ हैं। बच्चों को आशीः। श्री नागर जी से नमस्कार निवेदन कर हूँ।

शुभेच्छ
हरिधरकर शर्मा

१. आकाशवाणी के लखनऊ-हैदराबाद केन्द्रों से मैं नौ वर्ष (१९५०-५९) विविध रूपों में सम्बद्ध रहा।

२. रेडियो-मुंबई के प्रसिद्ध कवि पं० भाबूरामशंकर शर्मा के सुपुत्र।

आकाशवाणी-लखनऊ : २४/१२/५८]

VEV. Anand Kausalyayan
Head of the Department of Hindi
Vidyalankar University, Kelaniya
Ceylon

प्रिय मानव जी

पिछली बार जब मैं भारत आया था, तो 'श्रीक भारती' की कृपा से मुझे 'हमारे प्रति-
निधि कवि' की एक प्रति मिली थी। मैंने उसे आभार ही, अभी पढ़कर समाप्त किया है और
इच्छा हुई है कि आपको बधाई दूँ। और कृतज्ञता आपन करें कि आपने सैकड़ों मूल कृतियों
के सारांश को ही नहीं, उसके सार को भी (Summary को ही नहीं, Essence को भी), इस
कृति के रूप में प्राप्य कर दिया है।

आपके इस ग्रंथ का विदेशी भाषाओं में अनुवाद होना चाहिए। कार्य अर्थात् शुरू होने
पर भी मैं कभी न कभी इसका सिंहल-अनुवाद कराने पर विचार करूँगा। कठिनाई यही है
कि जहाँ-जहाँ आत्मा-परमात्मा के संयोग वाले 'रहस्यवाद' की चर्चा है, वहाँ-वहाँ कुछ भी
सिंहल के बौद्ध पाठकों के पल्ले न पड़ेगा।

क्या कोई एक और संकलन विदेशी पाठकों को ही दृष्टि में रखकर तैयार नहीं किया
जा सकता?

आशा है आप सानंद हैं।

शुभेच्छ
आनंद कौसल्यायन

कालाकांकर
१६-३-५५

प्रिय भाई

कृपा-पत्र के लिए धन्यवाद।

आपका सुझाव मुझे बहुत पसंद आया। आप कृपा करके भी पंत जी की 'पाँच कहा-
तियाँ' पर एक समीक्षा लिख दें। धन्यवाद।

लेख एक महीने के भीतर मिल जाना चाहिए। लखनऊ आऊँगा, तो आपसे अवश्य
मैट करूँगा। विशेष कृपा।

आपका
शुभेच्छ
६६६ कल्याणीदेवी
रत्नकुमार-२
[१९५५, भाग १३, संख्या १, ४]

मानव-विशिष्टता का नया आयाम : पंत का 'नव मानव'

डॉ० नीरा धीवास्तव

० ०

कविता के आधुनिक बल्कि समसामयिक मूल्यों के केन्द्र में 'मानव' की प्रतिष्ठा का विशेष आप्रह है। यह उचित ही है, क्योंकि कला का जीवन से यदि संप्राण सम्बन्ध होगा तो उसके मूल में मानव और उसकी समस्या का होना आवश्यक ही नहीं अवश्यंभावी है। नयी कविता में जिस 'मानव विशिष्टता' की बात उठाई गई है, और जिसे समकालीन परिस्थितियों में झण्डित होते देख वेदना व्यक्त की गई है, वह मानव कहलाने वाले प्राणी के छिये स्वाभाविक ही नहीं सङ्ग भी है। 'सुपरमैन' की प्रतिक्रिया में या वर्म-मानव के प्रभुत्व से बेचैन 'लघु मानव' का केन्द्रीय विचार काफी जोशसरोश के साथ सक्रिय रहा है। उसके 'मोये हुए यथार्थ' पर बलि-बलि जाने का भाव 'सुपरमैन' के प्रशस्ति गायन की तुलना में कम नहीं बैठता।

लघुमानव की विशिष्टता उसका आत्मविश्वास तथा आत्मसम्मान है जो परिवेश के समसामयिक बोध से उभरता है। इस आत्मविश्वास के विकास में बुद्धि, तज्जन्य विवेक एवं स्वतंत्र चयन का हाथ है। यह विचारधारा अस्तित्ववादी दृष्टि की उपज है, जहाँ सारी विषयनकारी परिस्थितियों में चुनना या निर्णय की स्वतंत्रता पर बल दिया जाता है, इस स्वतंत्रता का दायित्व मानव विवेक पर है।

प्रश्न उठ सकता है कि 'मानव विवेक' क्या सर्वोपरि शक्ति है? क्या वह यथार्थ की सारी समस्याओं से पूरी तरह ज्ञाने की अन्धक, अंकुश और अक्षय सामर्थ्य प्रदान कर सकता है? क्या बुद्धि के द्वारा सब-कुछ का समाधान संभव है? क्या यांत्रिकता के पैशाचिक पंजे और तज्जन्य अमानवीय व्यक्तित्व और परिवेश को केवल 'वैज्ञानिक' बुद्धि के सहारे खोल लेना संभव है? यदि यह सब यथार्थ-सिद्ध अनुभव होता तो कविता में आज भी इतनी बेचैनी, इतना पछतावा, इतना तनाव, इतना कुंठित व्यक्तित्व क्यों उभरता? बुद्धि मानव विशिष्टता का सैद्धांतिक प्रतिपादन चाहे कितना ही करे, उस 'विशिष्टता' का अनुभव बेचैनी, निरर्थकता, तनाव में क्यों ज्यादा परिणत हो रहा है, आत्मविश्वास और आत्मसम्मान में क्यों नहीं? आज की परिस्थितियों में आत्म-विश्वास और आत्म-सम्मान शब्द अर्थहीन हो गये हैं, बल्कि बड़बोली लगते हैं। परिवेश इतना 'लघु' (छोटे के जर्ब में नहीं, ओछे के जर्ब में) हो गया है कि उसमें बुद्धिजनित 'मानव विशिष्टता' की स्थापना कर सकना सारे व्यावहारिक और यथार्थ परस्पर पर असिद्ध हुआ आ रहा है। यदि मछीहा या वर्ममानव एक अविज्ञात है, तो 'लघुमानव' आधा-मार्गशीर्ष : शक १८९८]

जी अपने संचालित और के बावजूद कोई विवेक नहीं है। न तो वह अपने परिवेश पर विचार करता है, न अपने पर ही। और प्रकृति पर विचार—वाहे अपनी हो या परिवेशजन्य—प्राप्त करने की लापरवाह मानव में सनातन है। भौतिक रूप में विज्ञान में जो तरह सक्रिय हुआ है, वह मनोविज्ञान में भी किसी बूढ़े स्तर पर सक्रिय रहता है। उसे अस्वाम्यत्व की एलर्जी से नकारा नहीं जा सकता। इस विजय में ही आत्मसम्मान तथा स्वामिमान की धारणा प्रासंगिक लगती है, इसे छोड़कर केवल यथार्थ को 'बोझते' रहने में नहीं। भोगते रहना अपने आप में कोई बरेष्य स्थिति नहीं हो सकती। इसलिए 'लघुमानव' और 'स्वामिमान' यथार्थ के अनुभव से कभी-कभी एकदम विरोधी लगने लग जाते हैं। लघुता की भावना स्वामिमान की प्रेरक हो सकती है इसमें कम ही लोगों को संदेह होगा, लेकिन वह सचिंग मनुष्य नहीं हो सकती, यह अस्वीकार्य है। डॉ० जगदीश गुप्त का यह निरीक्षण उचित जान पड़ता है : "व्यक्तित्व में लघुता दूसरों की महानता से उत्पन्न एक अभिघाप है—मनुष्य को उसके सहज रूप में लघु मानने की कोई आवश्यकता नहीं।—महानता का विरोध करते हुए वह कदापि बरेष्य नहीं हो सकती क्योंकि दोनों अन्योन्याश्रित हैं।—पहले अपने को लघु कहना फिर लघुता का महत्व प्रदर्शित करना प्रकारान्तर से अपने को महान् कहना है। समानता के लिये यह आवश्यक नहीं है कि मानव को लघु कहा जाये।" (नयी कविता : स्वरूप और समस्याएँ, प्रथम संस्करण, पृ० ३२-४०) बरि लघुता से उबर कर 'सामान्य मनुष्य' की या सहज मानव की प्रतिष्ठा की जाय तो यथार्थ के अनुभव में यह 'सामान्य' बहुत कुछ मिडियाँकर के अर्थ में व्यक्त होने लगता है, उसमें मानव नैतन्य या विवेक परिस्थितियों के जाल में एकदम तिरोहित हो जाता है या समझौतावादी बन जाता है।

तब, क्या साहित्य में जीवन की भाँति 'मिडियाँकर' मनुष्य की प्रतिष्ठा कर दी जाय ? क्या वह मानव-मूल्य के रूप में—स्वामिमान और आत्मसम्मान को मद्देनजर रखते हुए—स्वीकृत हो सकता है ? यदि स्वीकृत भी होने लग जाय, जैसा कि अवेशा है, तो क्या वह कोई सज्जनात्मक मूल्य होगा, कोई रत्ननात्मक अस्तित्व रखेगा ? यहीं पर पंत का 'मनु मानव' अपनी अशेष सम्भावनायें लेकर आबिर्भूत होता है। यदि उसे केवल 'स्वप्न' की संज्ञा से चिह्नित करने की लत छोड़ दी जाय, यथार्थ के अनुभव से विकसित होने की सम्भावना के रूप में सोचा जा सके तो मानव-विवेक और बुद्धि निश्चय ही किन्हीं बनात्मक (positive) निष्कर्षों पर विकसित होगी। कवि के मविष्यद्रष्टा होने की सम्भावना शायद अब चुका दी गई है, इसलिए ऐसा कोई भी अभिनव सत्य जो अभी दिखाई नहीं देता पर जन्म लेने की प्रक्रिया में कठिनाई से साँत लेने को उत्सुक है उसका गला यह कहकर वैज्ञानिक बुद्धि घोट बेती है कि यह 'केनमिनन' 'प्रकृत' नहीं है। पर क्या यह मानव नैतन्य का 'विवेक' है ? क्या मानव नैतन्य और वैज्ञानिक दृष्टि दोनों पर्यायवाची हैं ? क्या यथार्थ प्रकृति ही संभावित प्रकृति है, उसके अंदर से 'प्रकृति' का कोई नया रूप घटित नहीं हो सकता ? क्या मानव-नैतन्य की बुद्धि के द्वार पर बाधा-टोक कर सदा के लिये प्रणिपात मुद्रा में पड़ा रहना पड़ेगा, या सर उठा कर जाने की नैतना की खोज में भी आरुढ़ होना पड़ेगा ? आखिर उसकी नियति क्या है ?

यह सत्य है कि 'नियति' यन्त्रि 'नियति' के बल पर पैदा हो सके तो यह-विश्वसनीय होगी, अन्यथा नहीं। प्रकृतिजन्म 'स्मृति' की जड़ताओं को विज्ञान ने 'दिश' के धरातल पर जिस तरह ललकारा है, तोड़ा है, उसी तरह का परिश्रमी मानव-मनोविज्ञान कोई प्रयत्न नहीं कर सका है। प्रयासों का यह फासला ही आज की 'नियति' का जनक है। ज्ञान के अर्थ में समानता कुछ भी नहीं है, पर 'दिश' के धरातल पर चेतना की अनन्त सम्भावनाएँ हैं- जिन्हें 'विवेक' चुका नहीं सकता। इन्हीं सम्भावनाओं की अनुभूति, परिकल्पना और स्थापना संत के चेतनावादी काव्य में 'नव मानव' के व्यक्तित्व में हुई है।

यह 'नव मानव' लघुमानव और सामान्य मानव की तुलना में कजनी पड़ता है क्योंकि न तो वह बाह्य परिस्थितियों से दीर्घ होता है, न अपनी क्षमता में कमी क्षम। वह सुपरमैन नहीं है, समानता के धरातल पर प्रतिष्ठित मानव-आत्मा की असली विलिख्टता का प्रतिनिधि है, प्रतीक नहीं। वह आत्मा जो केवल भोगती ही नहीं, इसुपर्णा के रूप में साक्षी भाव भी रखती है, और इस साक्ष्य से नयी रचनात्मक क्षमता का अन्वेषण कर सकने में समर्थ होती है। एक तरह से यह सामान्य या लघुमानव के आत्मसम्मान की स्वामाविक परिणति है, क्योंकि यहाँ आकर सम्मान या स्वामिमान के क्षणित या विकलांग होने का प्रश्न नहीं उठता। मानव-चैतन्य का यह धरातल विवेक से आगे का है, उससे गहरे का है, यदि मानव विवेक चाहे तो उसका वरण कर सकता है। चुनाव की स्वतंत्रता तो है ही, होनी ही चाहिये। यह तो नये कवि भी स्वीकार करते हैं कि 'मानव नियति का संरक्षक या उसका निर्माता कोई देवभूत अथवा कोई अद्वैत शक्ति-प्रतिमा-संपन्न प्रभु नहीं है, बरन् समस्त मानवता है, उसकी प्रत्येक इकाई की सम्पूर्णता, समग्रता और स्वतंत्रता है। (नयी कविता के प्रतिमान : श्री लक्ष्मीकांत वर्मा, पृ० १६७)। श्री लक्ष्मीकांत वर्मा आगे कहते हैं—'मानव नियति का नियन्ता और उसका लक्ष्य स्वयं मनुष्य है। वही उसका केन्द्र है और उस केन्द्र की गतिविधि और उसकी नियंत्रित शक्ति भी उसी के हाथ में है, उसी की आत्म-शक्ति और निश्चय-शक्ति में है।' (वही, पृ० १६८)।

अब इन सारी संज्ञाओं (चेतनागत) और विशेषणों पर गौर कीजिए—संपूर्णता, समग्रता, स्वतंत्रता, नियति का नियन्ता, आत्म शक्ति और निश्चय शक्ति। तो क्या ये सारे तब अपनी सम्पूर्ण सच्चाई के साथ केवल मानव विवेक या बुद्धि द्वारा पूरी तरह सक्रिय और उद्घाटित हो पाते हैं? वास्तविकता क्या है? बुद्धि में संपूर्णता, समग्रता कहाँ तक है, वह खण्ड परिप्रेक्ष्यी होती है, समग्रता का दावा करना अपनी सीमा को अग्रदेखा करना है। और 'स्वतंत्रता', क्या वह 'विवेक' के बल पर हाथ में आ जाती है? उससे भी आगे 'नियति का नियन्ता' रूप है—वह तो हमारी वर्तमान मानव-चेतना के हर प्रयास को छल जाता है, दबा दे जाता है। क्यों? कायद इसलिए कि इन सारे विशेषणों से विनूषित या सही तौर पर संपूक्त होने के लिये 'आत्मशक्ति' की जरूरत है, बौद्धिक शक्ति की ही नहीं। इस आत्म-शक्ति की ऊर्जा सारी शक्तियों को पराजित कर डालती है, वह अपनी अनुबद्ध 'लघुता' में भी ऐसा विस्फोट कर सकती है कि 'प्रकृति' के सारे फामूले या मात्र अस्त हो जायें और उस विस्फोट के आगे उसकी सारी दुहाई विधियाएँ में बदल जायें। 'लघुता' की इस शक्ति को आकाश-आर्षादीयैः : पृष्ठ-१८१८]

पंत ने 'नव मानव' के स्वप्न में पहुँचा है। उन्होंने उसे 'लोकवन्दन' की इकाई बना है—लोक जीवन का प्रतिष्ठापक सक्रिय सहज व्यक्तित्व, 'सुपरमैन' के रूप में संघातक नहीं। कवि 'बड़ी' श्रेष्ठ अथवा है पर वह अत-अत को 'नव मानव' में प्रकट कर चुका है। वह स्वप्नजीवी ही नहीं, 'लोक' का 'व्यवस्था' (निकाय) बनाने में सक्रिय सहयोगी है—अपनी चेतना से, अपने कर्म से।

तो, वह 'नव मानव' पंत के उत्तर-प्रतिवादी काव्य का उपजीव्य है। वह 'आत्मा' की सक्रिय क्षमताओं से संपन्न जीवन-कर्म में आविर्भूत होने में सक्षम प्राणी है, स्वप्नव्रष्टा या स्वप्नविलासी नहीं। आज भी परिस्थितियों का दबाव मानव पर जिस रूप में पड़ रहा है, उसे सारी वैज्ञानिकता के दम के बावजूद झेलना संभव नहीं है। यह भौतिक दबाव वैज्ञानिकता पर दबाव भी डाल रहा है कि वह अपने अंदर से 'चेतना' का 'विज्ञान' बूढ़े, कम-से-कम उसे टटोले। इस दबाव का जीवन्त वर्णन पंत के काव्य में है। उनके रूपक नाट्य-तत्त्व के अभाव में शिल्पगत वैशिष्ट्य से रहित बने ही हों, आंतरिक प्रेरणा के ज्योति-स्फुरणों से भरपूर हैं। इन्हीं काव्य-रूपकों में 'नव मानव' की कल्पना जितने विविध परिप्रेक्ष्यों के भीतर साकार हुई है, उतनी मात्र कविता में नहीं। 'शिल्पी' में कलाकार अमिनब मानव मूर्ति मड़ने में रत है। 'स्वप्न और सत्य' रूपक वास्तविकता के संघर्ष के भीतर उचित होने वाली प्रेरणा (स्वप्न) का प्रतीक-रूपक नहीं है, बर्रा के प्रतिनिधियों का परस्पर संगुपन है। लेकिन नव मानव का सबसे प्रसफुट रूप 'सौवर्ण' रूपक में अधिष्ठात हुआ है। 'युगान्तर सूचक वादिन' के साथ देवी के माध्यम से यह कल्पन सन्निधाय इन्ति है।

सासंतों, लज्जाओं, प्रतिकों के युग में वह

विकसित होता रहा कुछ अंतःस्व कूट-यह,

मर्म-गुंजरित इसकी प्राचीं-श्रीणी में

जीवन वैभव रहा झूलता नव शोभा में। (सौवर्ण, पृ० १९)

यह 'गुहा अंतःस्व कूट' सबके भीतर विकसित होता रहता है क्योंकि वह अंतर्बामी है, ऊपर से आरोपित नहीं। उसे न तो मसीहा उगा सकता है, न अधिनायक मार सकता है। कोई भी तंत्र—धर्मतंत्र, बुद्धितंत्र, लोकतंत्र—उसे दिशा-निर्देश नहीं दे सकता। वह संघर्षों के माध्यम से, परिस्थितियों के दबाव से अपने अंदर से, खुद ही कूट पड़ता है, उग पड़ता है, या वह निकलता है, या विकसित होता है। यह तो विन्न-विन्न प्रकृति की बात है, प्रत्येक की 'विशेषता' को सुरक्षित रखता हुआ वह जीवन के रूप में कभी-न-कभी आविर्भूत हो सकता है। 'सौवर्ण' में बुद्धिजीवी की भूमिका बड़ी अनाद्यस्त है—“जीवन के भौतिक प्रतिमानों का संकलन यह।” भौतिक प्रतिमान के रूप में ही कवि के 'सौवर्ण' या स्वर्णपुरुष का उद्घाटन हुआ है। उसके लिये कवि का विचार है :—

“आत्म शूलों का है सौल मनुष्य के भीतर,

जीवन मर्मिका में विकसित सहज व्यक्त में।” (वही, पृ० ३२)

यौने 'जन्म गुण शायद' उल्लेखित होकर गदगता रहेगा, पर जिसे जाना है वह इन उल्लास तरंगों पर झंझा के रूप पर ही चढ़ कर जा सकता है, टूटते, पिटते, मोगते, झेलते नहीं। कहीं—

न-कहीं इस सारे अवसाद के अंधर कोई कलुष सोत छिपा रहता है जो अंधकार और और कपेटों की मोट से अचानक या धीरे-धीरे फूट पड़ता है, उसी अदम्य श्रेय से जैसे बहूतानों के प्रतिरोध से नदी का अदम्य सोत। इसी अदम्य जिजीविषा को लेकर मृत का नव-समय "सौवर्ण" धरती पर आविर्भूत है। वह 'लोक-पुरुष' है, अविनायक नहीं। किन्तु उसमें मानव विशिष्टता के नये आयाम उभरे हैं। लोक-पुरुष 'अग्नि-पुरुष' भी है, उतना ही आश्चर्य ऊर्ध्व-वान इसीलिए 'प्राण-पुरुष' भी है,—जीवन की सर्वनात्मक क्षमताओं से भरपूर। और ये सारी नयी सृजनात्मक शक्तियाँ यद्वा संस्कारी चेतना के सूर्य-स्वर्ण-रश्मि पर चढ़कर आ रही हैं। इस लोक-पुरुष का पैदल चलना भी रश्मि के रंगन से भरपूर होगा :—

जन धरणी को नरने आया महाकाल का ?

दीड़ रहे उनकास पवन, कंपते मनो भुवन,
निश्चय, यह नव कल्पांतर, यह महा युगांतर।

नया सृजन आ रहा सूर्य के स्वर्णिम रश्मि पर

अग्नि पुरुष यह, प्राण पुरुष यह, लोक पुरुष यह ! (वही, पृ० ५७)

यह 'तप्त स्वर्ण-सा' 'दारुण सुंदर' पुरुष कोई देवदूत नहीं है, ऊपर से उतरा हुआ महा-मानव नहीं, धरा के गूढ़ तमसाच्छन्न गर्भ से ही सूर्य की भाँति प्रकट हुआ है, वह अपनी शक्ति और सामर्थ्य में 'विब्रोही जन का ईश्वर' प्रतीत होता है, इसीलिए मारे जीवन-क्रम को पलटने के सामर्थ्य से युक्त है। वह अपना परिचय देता है :—

"मैं हूँ वह सौवर्ण, लोक जीवन का प्रतिनिधि!

नव मानव में, नव जीवन गरिमा में संछित,
युग मानस का पथ, खिला जों धरा पंक में,
जड़ चेतन जिनमें सजीव सौंदर्य संतुलित ! —

× × ×

मैं हूँ अज्ञा का अविध्य, जो व्यक्त जगत के
काल प्रमित, लक्षित मानों के मूल अविध्यत्,
वर्तमान को अतिक्रम कर, उनमें प्रविष्ट हो,
विकसित करता अग जग को नव सीमाओं में।

× × ×

क्या आश्चर्य कि तुम्हें कल्पनावत् लयता हूँ ! (वही, पृ० ५८-५९)

ऐसा व्यक्ति अभी कल्पनावत् लय सकता है, पर वह संभावित तो है ही। इस नव मानव के अंधर तूफानों में भी जलने वाली आत्मा की अमर ज्योति है, जो मुक्ति की राह खोजती दीप को छोड़कर निर्वासित हो जाने वाली दीपशिखा नहीं, दीप में जलने वाली दीप-शिखा। उसकी जिजीविषा का सोत बुद्धि नहीं आत्मा की 'अमर ज्योति' है, इसलिए उसकी अपनी एक विशिष्टता है, अलग पहचान है। वह केवल विवेक के स्तर पर सक्रिय होकर कर्म के क्षेत्र में कुठित नहीं हो जाता, वह सर्वत्र एक जैसा जल सकता है। सौवर्ण अंगे कहता है :—

आधाड़-मार्चकीर्ण : शक १८९८]

"तुम दीपक से निज समझते दीपविका की ?
विस्मय करते कैसे जाँची तूफानों में
जीवित रहती है वह ? मैं तूफानों ही में
जलने वाली अमर ज्योति हूँ ! — मैं रहस्य हूँ !
बंदुर मिट्टी के प्रवीण ही में पलता हूँ !
शंका के पंखों पर नई जीवन ज्वाला सा
संघ संघ फिरता मैं अम्बर, सागर, कानन में !
भूत भविष्यत् वर्तमान मुझमें ही जीवित,
विवेक समन्वय से मैं महत्—समष्टि प्रेरणा,
सृजन प्रेरणा,—मूर्तिमान जीवन स्पंदन में !" (वही, पृ० ५९-६०)

और उसका स्वरूप क्या है ? ज्योति, प्रीति, आनंद, मधुरिमा के नये स्पंदन, इंद्रियों का नया विकास, मन प्राणों की नयी अतिचेतनता। वह ऊर्ज्व चेतना को लोकचेतना में भर सकता है क्योंकि स्वयं उसके अंदर वह इसी रूप में भरी हुई है। वह 'चेतना के प्रकाश' को जीवन के सूत्रों में पिरो सकता है :

"प्राण हरित जीवन पादप में,—मूल्य सत्य में.

× × ×
नवयुग में मैं जन मानवता का प्रतीक हूँ,
ज्योति प्रीति, आनंद मधुरिमा में नव स्पंघित !
नव संस्कृति का सारधि, नव आध्यात्मिकता में,
नव विकसित इंद्रिय, मन प्राणों से अतिचेतन !
× × ×
शोषण, दुःख, अन्याय, दैन्य का मूनि भार हर।
शक्तियों के पतवारों में भरने आया मैं
नव मधु की गुंजरित मधुरिमा ज्वाल पल्कवित !
सप्त चेतना सुवनों के अलख वैभव को
लोक चेतना में करने आया हूँ मूर्तित !

× × ×
युग युग से विच्छिन्न चेतना के प्रकाश को

मैं जीवन सूत्रों में करने आया सुंफित !" (वही, पृ० ६२-६३)

इसी ज्वाला से पूरित व्यक्ति में वह विविधता हो सकती है जो शोषण रूप से सर्जनात्मक हो। उसमें जीवन तत्त्व 'प्रवीण पर्वत' सा है इसीलिए धरती के दलदल को दग्ध कर सकता है और कुंठित मनोभूमि को दीप्ति प्रदान कर सकता है। उसके आगमन को 'अग्नि बीज' समझकर स्वरुपी ही नहीं देखता जी अय, विस्मय या आश्चर्य से पूछते हैं "मीन पुरुष वह ?" कवि का उत्तर है :

नव युग का मानव, प्रवीण जीवन पर्वत सा,
धरा पंक को दग्ध, मनोभूमि को दीपित कर !

युग युग के पतझर झर पड़ते उसके नव से
 बूल धुंध फूलों सा बिखरा अग्नि बीज नव,
 × × ×
 नव मधु के फूलों की ज्वाला से वह वेष्टित,
 रूप रंग शोभा सौरभ के अंग गुंजरित,—

दीपित उससे सूक्ष्म भुवन, युग स्वप्न मंजरित ! (वही, पृ० ५५-५६)

‘उत्तरा’ में एक पूरी कविता ‘नव मानव’ शीर्षक से अन्तर्गुहित है। उसकी विशेषताओं का एक के बाद एक वर्णन है। उसकी प्रमुख विशेषता बुद्धि के स्थान पर ‘अंतर्ज्ञान’ है। इसीलिए कवि ने उसे ‘अग्नि चक्षु’ एवं ‘त्रिनयन’ कहा है। वो आँखों से केवल स्थूलतायें देखती है, तीसरा नेत्र अंतर्नेत्र है जिसके बिना घटनाओं, शक्तियों का विश्लेषण एवं उनमें निहित संभावनाओं का अवलोकन नहीं किया जा सकता। इस ‘त्रिनयन’ मानव को भी पत ने सीवर्ण की भाँति ‘लोकपुरुष’ कहा है। उसे ‘युगमानव’ कहा है, जो युग द्वारा संभव हो सकता है, इसलिए ‘युग संभव’ है। ‘अग्नि चक्षु’ केवल दृष्टि संपन्न मानव ही नहीं है, उसमें चेतना का पावक इतना ज्यादा है कि संपर्क मात्र से वह दूसरों में घबक उठता है, और मन के तर्कों द्वारा भी ठँका नहीं जा सकता। इसीलिए उस ‘नव मानव’ की ज्वाला ‘जग जीवन दायक’ है। सबसे पहले मानसजीवी को वह ‘मनस्’ के घरातल पर अनुभूत होती है :

ओ अग्नि चक्षु, अग्निनव मानव !

संपर्कज रे तेरा पावक

चेतना शिक्षा में उठा घबक,

इसकी मन नहीं सकेगा ठँक !

यह ज्वाला जग जीवन दायक,—

स्वप्नों की शोभा से अपलक

मानस मू, सुलग, रही घक् घक् !

ओ नवल युगागम के अनुभव !

(उत्तरा, पृ० ४४)

उसमें न केवल मनस् को घबकाने की शक्ति है, हृदय को नया प्रकाश देने का भी सामर्थ्य है। इतना ही नहीं, वह ज्योतिर्मयी शक्ति नये खून की उर्वरता भी प्रदान करती है, इसीलिए नये मानवीय द्रव्यों की संभावनाओं से भरे पीत सृष्टि के अंधकार-सागर पर तिरने लगते हैं। वह नई ऊषा को वरण करने वाली अनादि वैदिक चेतना है :

नव ऊषा का स्वर्णम वरण

वह शक्ति उत्तरती ज्योति चरण,

उर का प्रकाश नव कर वितरण !

नव शोणित से उर्वर मू मन,

शोभा से विस्मित कवि लोचन,

अब घरा चेतना नव चेतन !

× × ×

नव मानवीय द्रव्यों से भर !

(वही, पृ० ४४-४५)

यह नया मानवीय अन्तः प्रेरणायुक्त को भी पराजित कर दे जाता है। वे यदि चरती मर जायें तो मर की छाया में। उसकी मीन भी से चरती का रंग रंग जायेगा। उसकी 'स्वर्ग चरती' की कलात्मक प्रकार की मानव जाति उत्पन्न करेगी, ऐसी जो 'मानवों का मानव' होगा, मार्क चरती को न केवल स्वर्ग बनायेगा बल्कि इससे समस्त मर को कारण करेगा :

वह पूर्ण मानवों का मानव
जो अब में चरता कमिक चरण,
वह सर्व मृग को स्वर्ग बना
जन मू को कर केगा चरण !
अब चरा हृदय-योगित से रंग
नवयुग प्रयास भी में मज्जित,
अब देव नरों की छाया में

मू पर विचरेगे अंतःस्मित । (वही, पृ० १०३-१०४)

कवि को मानव का यह नया रूप काल-चक्र में अवश्यवाची प्रतीत होता है। 'कला और बूढ़ा चांद' में 'आधुनिकता' को चुनौती देता हुआ यह मानव 'अत्याधुनिक' है—क्योंकि वह बहिर्प्रसरित नहीं, अंतर्विकसित होगा, तार्किक नहीं 'वैतन्य पुरुष' होगा, —अंतःप्रबुद्ध तथा बहिःशुद्ध, एक शब्द में 'ज्योतिष्य'। इसीलिए वह सर्वगत होगा, देशातीत :

अंतःप्रबुद्ध
बहिःशुद्ध
पूर्व पश्चिम का नहीं,
काल की देन
अत्याधुनिक
अंतर्विकसित
वैतन्य पुरुष,
ज्योतिष्य !

(कला और बूढ़ा चांद, पृ० १६४)

इन्द्रात्मक भौतिकवाद इस अत्याधुनिकता में समाप्त हो सकेगा क्योंकि वह वैतन्य पुरुष इन्द्रों की सार्वकता को प्रभावित से देखकर समतल इन्द्रों के ऊपर उठ जायेगा और सबके सार तत्त्व को सौम्य पंखुरियों के समान समेट कर 'हीरक पद्म'—सा ज्योतिष्य काल-नाल पर खिला रहेगा :

काल नाल पर खिला
नया मानव,
देशधूलि में सना नहीं !
समतल इन्द्रों से ऊपर दिक् प्रसारों के
रूप रंग
गंध रस मधु
सौम्य पंखड़ियों में संचारे,
हीरक पद्म !

(वही, पृ० १६४)

[भाग ६२ : संख्या ३, ४]

इन विभिन्न विधियों वा प्रतीकों के माध्यम से कवि ने अपने 'नव मानव' का स्वरूप व्यक्त किया है। 'सत्यकाम' में कवि के इस नव मानवत्व की खोज का सांगोपांग निरूपण है। किस तरह सत्यकाम आत्मा और प्रकृति का अद्भुत मिश्रण बनता है—इस साधना का वर्णन हुआ है। जो बात उसमें छटकती है, और सर्वत्र पंत-काव्य में छटकती है, वह है जीवन अथवा जटिल कर्म-जीवन का अभाव। बल्कि 'लोकायतन' में कर्मजीवन के कुछ सरल सूत्रों को 'सुंदरपुर' ग्राम में संयोजित किया गया है। इसलिए वहाँ नव मानव का स्वरूप, जितना कुछ कवि से संभव है उतना, विवशनीय बन पड़ा है। 'पुरुषोत्तम सीवर्ण राम' ही नये मनुष्य के रूप में कवि की अंतर्दृष्टि के सम्मुख पुनः आविर्भूत होते हैं :

पुरुषोत्तम सीवर्ण राम, नव रवि से
विषय क्षितिज पर पुनः परम श्री सोमित,
× × ×
सीम्य, चाप-शर हीन, सबे भुग सम्मुख,
आँखों को नव विषय रूप देता सुख,
जन समूह में अम-प्रिय साधारण-से
देख रही तुम में, नव मानव का मुख !
राजा ये सब, सर्व एक में पूजित,
लोकतंत्र अब, सब में सहज प्रजाजन,
जैसा चेतना मुकुल एक मुख था जो
आज खिल उठा वह, सहस्र दल बहु बन ! (लोकायतन, पृ० १२)

साधनों का बहिष्कार नहीं स्वीकार है, पर उनके हाथों में यंत्रवत् नाचने की जगह अंतर्जगत् के प्रकाश से परिचालित होगा नव मानव। अंतर और बाह्य जगत् का संयोजन ही पर्याप्त नहीं होगा, उसे आत्मा के रस में सुसंस्कृत भी करना होगा—

नवयुग की स्थितियों से ले साधन
अंतःक्षितिजों से प्रकाश अभिनव,
बहिरंतर संयोजित वैभव की
रस संस्कृत परिणति हो नव मानव। (लोका० पृ० ५७३)

वैज्ञानिक युग को आत्म-संजीवन की आवश्यकता है। इसी के अभाव में सारा हाहाकार है, बीड्रिकता में गतिरोध है—वह केवल 'सुप्न तमस' बनकर रह गई है। संपूर्ण सत्य अत्यंत गूढ़ है क्योंकि वह बहिर्मुखी या प्रकृति-परस्त न होकर आभ्यंतरिक अयामों से विकसित होता है, उसका तर्क विश्लेषण नहीं हो सकता, उसे तद्गत बन कर जाना जाता है :—

वैज्ञानिक युग को पिका आत्म-संजीवन
अंतश्चेतन मानव कर रहा पदार्पण !
आधिक तांत्रिक सामूहिकता की भू पर
नव मनुष्यत्व अवतरित हो रहा आत्कर !

आषाढ़-मार्गशीर्ष : शक १८९८]

मत् युव की वैभिक सीमाएं कर विस्तृत
आता सामाजिक मानव अंतर्विकसित !

X X X

तुम बीडिकता के शूद्र तपस में फँसकर
मत् गिरो सुनहले ज्वलंत गर्त में हुस्तर !
जड़ बहिर्मुखी विज्ञान सत्य आशिक नर,
संपूर्ण सत्य का स्वर्ण गुहा अन्वतर !

X X X

छू पाता उसको नहीं तर्क विप्लेषण,
तद्वत जीवन-मन की स्थिति उसका वर्णन ! (वही, पृ० २२४)

इसी रूप में मनुष्य प्रकृतिविजित न होकर आत्मजयी होगा, उसकी जड़ता और चेतना दोनों का विकास होगा क्योंकि नूढ़ चैतन्य (जिसे लोग ईश्वर—आत्मप्रभुत्व के अर्थ में—की संज्ञा देते रहे हैं) नर में बदल जायेगा। अवतार या मसीहा की जरूरत नहीं रहेगी, स्वयं मनुष्य में ही वह चैतन्य अवतरित होगा :

प्रकृति विजित वह, बने आत्मविजयी,
सृष्टि कोष उपकृत हो पा नव नर,
रुका विकास, प्रतीक्षा में जड़-चित्—
ईश्वर का नर में हो रूपान्तर ! (वही, पृ० ५६१)

यह रूपान्तर अंतर्जीवन के विकास से संभव है। इसमें जीवन की मनुमती भूमिका छोड़ने की जरूरत नहीं है, उसे प्राण के पावक से रससंस्कृत करने की जरूरत है। इस 'ज्योति स्फूर्ति' से स्पंदित प्रेरित वह कर्म-जीवन में अंतःस्थित होकर संलग्न रहेगा, उद्ब्रान्त या विकल या tense होकर नहीं :

अधिकृत कर रस तत्त्व, प्राण पावक
रजत भाव अंबर में कर संचित,
ज्योति स्फूर्ति से उर अहर्ह स्पंदित
लोक कर्म रत रहता अंतःस्थित ! (वही, पृ० ५६४)

प्रश्न उठता है कि जीवन कर्म-जगत् में अंतःस्थित कैसे रहा जा सकता है, चित्तन के क्षणों में यदि संभव भी हो जाय तो बाह्य जीवन में कैसे संभव है ? उत्तर में 'गीता' के निदान के अलावा यह भी कहा जा सकता है कि जैसे-जैसे अंतःआलोक बढ़ता है, बाह्य कोलाहल शांत होता जाता है, कर्म की प्रेरणा चेतना अंतर्ज्योति का निर्देश या प्लावन बनती चलती है। है यह मुश्किल अवश्य, लेकिन अन्य निदान क्या है ? बुद्धिवादी तार्किक की दृष्टन छिपायी नहीं जा सकती, पश्चिम के निष्कर्ष सर्वविधित हैं। तो क्या वैभिक सीमाओं से समझौता कर लिया जाय और सम्मता को बर्बर युग का आधुनिक संस्करण बनाकर 'आधुनिकता' की दुहाई देते चले जाय जाय, वैज्ञानिकता का तारा लगावे रखा जाय। इस नारे या इस दुहाई का अंजान क्या हुआ है, और क्या होगा ? पार्थिवता के करतल पर कहीं न कि एक तरफ नारा लगा

रहे दूसरी तरफ 'बांगला देश' दुर्दशा में था। क्या जर्मन वैज्ञानिक का संस्कार वैज्ञानिक बुद्धि या तर्क विश्लेषण से संभव है? क्या मानवीय संवेदना का वैज्ञानिक बरातल पर्याप्त है? क्या उस स्तर पर मानव-विशिष्टता अपना आत्मसम्मान और स्वाभिमान सुरक्षित रख पाती है? कविवर पंत आवस्त हैं : नहीं। धरती को मानव-विशिष्टता का नया आवास उपजाना होगा। वस्तुतः युग इसी प्रसव-वेदना से पीड़ित है :

युग-प्रसव वेदना से पीड़ित

गमित तुमसे भीतर अंतर,

नव मानव को दे सखू जन्म

मैं नव जीवन की जन-मू पर ! (समाविता, पृ० ९६)

'बांगला देश' की उबलंतता ने कवि को इस निष्कर्ष पर सकारण प्रेरित किया है। केवल अंतर्जगत् के अनुभव के आधार पर ही वह अपने नव मानव की घोषणा नहीं करता रहा, कदु मधारी की प्रेरणा भी उसके पीछे सक्रिय रही है। विज्ञान का युग मस्मासुर बनकर अपने ही सिर पर हाथ रखकर कुद नष्ट हो रहा है। अणु-भूत मानवता को 'आत्म संजीवन' चाहिये, तभी विश्व सम्यता या संस्कृति बनी रह सकती है अन्यथा नहीं। अंतर्जगत् के विज्ञान में ही मानव का विकास सुरक्षित है :

पृष्ठभूमि पर यह

हे सोने की ब्रह्मा मू !

समारंभ भर

मानवता के नये मुड़ का !

× × ×

सत्यवान की प्रेमी है

उसकी सावित्री !

उसकी प्रतिमा

अंतर्जग की वैज्ञानिक

निर्माण कर रही

मनुष्यत्व नव

स्थूल सूक्ष्म कर संयोजन ! (समाविता, पृ० १७२-१७५)

—८९ टैगोर नगर,

इलाहाबाद

सूफी काव्य में भाव ध्वनि

डॉ० रामकुमारी मिश्र



भाव स्पष्टतः स्थायी भावों से सम्बद्ध हैं किन्तु विभावों की सम्यक् योजना न होने पर भी वे प्रयुक्त हो सकते हैं अतः अनुभावों के आधार पर अबदा वितवृत्तियों की प्रधानता के अनुसार भाव ध्वनियों का निर्णय समीचीन प्रतीत होता है। सूफी काव्यों (१४-१६वीं शती के) में प्राप्त भाव ध्वनियों के स्थलों की संख्या काफी बड़ी है (कुल २१५ स्थल)। हमने भावों की एकरूपता के अनुसार इन्हें २७ वर्गों में विभाजित किया है। यह विभाजन सर्वमान्य ३३ संचारी भावों से कुछ भिन्न है। किन्तु इसका यह अमिप्राय कदापि नहीं कि हमने जानबूझ कर अतिक्रमण करने का प्रयत्न किया है। हमारे विचार से भावों का वर्गीकरण प्राप्त सामग्री के आधार पर ही यथोचित ढंग से हो सकता है। भावों के नामकरण के पत्रों में न पड़ कर यथासंध्य अंकित करना हमने श्रेयस्कर समझा है। भोज' द्वारा निर्दिष्ट 'अनुरागों' को हम भावों के सर्वाधिक निकट पाते हैं। हमारे द्वारा प्रस्तावित भावों का वर्गीकरण निम्नांकित प्रकार है (उनके सम्मुख प्राप्त स्थलों की संख्यायें अंकित हैं)।—

१. वास्तव्य २४
२. प्रकृति प्रेम ९
३. प्रेम, प्रीति, रति ८
४. विरह, विषाद, पश्चात्ताप, संताप, शोक, विलाप, निवृत्ताह, उर्वीसनता २१
५. हर्ष, प्रसन्नता १०

१. भुंगार प्रकाश में भोज ने चौंसठ प्रकार के राग बताए हैं, ये हैं—अमिलाष, आकांक्षा, अपेक्षा, उत्कंठा, ईप्सा, लिप्सा, इच्छा, बांछा, तृष्णा, लालसा, स्पृहा, लौल्य, गर्वा, अहंता, शक्ति, दोहद, आशा, आशीः, आर्षंसा, सक्ति, मोह, आकूत, कुसुहल, विस्मय, राग, वेग, अभ्यवसाय, व्यवसाय, कामना, वासना, स्मरण, संकल्प, रति, प्रीति, वासिष्य, अनुग्रह, वास्तव्य, अनुक्रीडा, विश्वास, विश्वम्भ, भाव, राग, बलीकार, प्रणय, प्राप्ति, पर्याप्ति, समाप्ति, अमिमामाप्ति, स्नेह, प्रेम, आह्लाद, निवृत्ति।

हमारे विचार से वे भाव हैं किन्तु उनमें से कई ऐसे हैं जिनमें सूक्ष्म भेद कर पाना कठिन है अतः हमने भावः लगान भावों को एक साथ रखकर विचार किया है।

[भाग ६२ : संख्या ३, ४]

६. चिन्ता, खंका, आर्षका ६
७. अमिलावा, आर्कावा, उत्सुकता, उत्कंठा, आशा (निराशा भी), पूर्वानुमान,
सकुन २४

८. स्मरण ३

९. मोह, जड़ता, मूर्छा, स्वप्न १३

१०. तिरस्कार, अनादर, अपमान, वर्जना ३

११. विनम्रता, विनयशीलता, दीनता, ईन्य, अनुमय-विनय, आदर, स्तुति, भक्ति १४

१२. चाटुकारिता, प्रशंसा ४

१३. वीरोक्ति, देश प्रेम, प्रोत्साहन, उद्बोधन, आह्वान ९

१४. पातिव्रत्य, अनुरक्ति, निष्कलुषता, निष्ठा, न्याय १५

१५. कपट १

१६. समता, सौहार्द, सहृदयता, मित्रता ८

१७. तादात्म्य ५

१८. वितर्क ९

१९. विकल्प २

२०. क्रोध, उग्रता २

२१. मय, भास ५

२२. आश्चर्य ५

२३. व्यंग्य (हास्य) ३

२४. कथना २

२५. वृणा १

२६. आशीर्ष ३

२७. लज्जा ५

इनमें से वात्सल्य, प्रकृति, प्रेम-प्रीति, रति—ये तीनों शृंगार रस से सम्बद्ध हैं। वीरोक्ति, देश-प्रेम आदि (१३ वीं वर्ग) वीर रस से; पातिव्रत्य, समता आदि (वर्ग १४, १६) शृंगार तथा शान्त रस से; क्रोध, उग्रता वीर रस से; आश्चर्य, अद्भुत रस से; व्यंग्य हास्य रस से; कथना कथन रस से; वृणा वीररस रस से सम्बन्धित भाव ध्वनियाँ हैं।

इन भाव ध्वनियों में से कुछ तो पाँचों सूफी काव्य कृतियों में समान रूप से पाई जाती हैं, कुछ केवल चार में, कुछ तीन, कुछ दो और कुछ केवल एक-एक कृति में पाई जाती हैं। इस दृष्टि से भाव ध्वनियों को निम्नांकित प्रकार से विभाजित किया जा सकता है।

पाँचों कृतियों में समान रूप से प्राप्त : प्रेम, प्रीति, विरह, अमिलावादि, पातिव्रत्यादि।

चार कृतियों में समान रूप से प्राप्त : वात्सल्य, प्रकृति, विनम्रतादि, वीरोक्ति, वितर्क, लज्जा।

तीन कृतियों में समान रूप से प्राप्त : हर्ष, प्रसन्नता, स्मरण, मय, भास, व्यंग्य।

दो कृतियों में समान रूप से प्राप्त : जड़ता, मोहादि, चाटुकारितादि, समतादि, तादात्म्य, विकल्प, कीर्वादि, आश्चर्य, आशीर्ष।

आपाङ्ग-आर्षकीर्ष : शक १८९८]

केवल एक कृति में प्राप्त : तिरस्कार (अन्धकार), कण्ठ (अन्योन्य), कण्ठ (अन्धकार), कृपा (गुणवती)।

समस्त भाव-ध्वनियों में वात्सल्य, विरहादि, अभिमानादि के उदाहरण सर्वाधिक हैं। इन भाव ध्वनियों में कुछ विरोधी भावों से जन्म हैं—यथा वर ११ तथा १२। कुछ भाव ध्वनि भी सर्वथा नवीन हैं—यथा तादात्म्य, पातिव्रत्य, निष्ठा तथा समतादि। हमने वात्सल्य या वत्सलता को रस न मान कर भाव माना है। इसी प्रकार प्रकृति-प्रेम को भी हमने भाव मानना उचित समझा है। प्रेम, प्रीति, रति तथा विरह-विवाद यद्यपि भ्रुंकार रस के संयोग तथा विप्रलम्भ भ्रुंकार में अन्तर्भूत किए जा सकते हैं किन्तु भावों की विविधताओं को प्रदर्शित करने के उद्देश्य से उन्हें वृक्ष-वृक्ष रखा गया है।

अब हम भाव ध्वनियों की विवेचना कतिपय महत्वपूर्ण स्थलों को उद्धृत करते हुए करेंगे किन्तु पूर्णता की दृष्टि से विभिन्न कृतियों में प्राप्त स्थलों का भी उल्लेख किया जाएगा।

१. वात्सल्य भाव ध्वनि

वात्सल्य भाव ध्वनि कई प्रकार से अभिव्यक्त हुई है—

१. सन्तान के प्रति माता-पिता का प्रेम अथवा माता-पिता के प्रति सन्तान का प्रेम।
२. सन्तानों में परस्पर प्रेम।
३. धार्मिक, सम्बन्धवाहक या अन्यो द्वारा माता-पिता के समान प्रेम प्रदर्शित करना।

सुविधा की दृष्टि से विवेच्य सूची काव्यों में प्राप्त वात्सल्य भाव ध्वनियों को हम निम्नांकित प्रकार से विभाजित कर सकते हैं—

(क) माँ का बेटे के लिए वसवात : यथा बावन की माँ बाँदा को बुरा कहती है, बावन को नहीं :

बावन मोर बूझ कर पोबा, निरु कित बावन हो संव सोबा।

तू अमरैल न देखसि काहू, बिन बहि बस नवइ गयाहू॥

—बंदायन ४९.३-४

(ख) भाई अहन का प्यार : प्रेमा का राजकुमार के प्रति भाई का-सा प्यार प्रदर्शित करता।

मैं मधुमालति राजकुमारी, संतत आठ संव महतारी।

कुँजर जाहू जो चितबिबाक, हम पर जाहि केहु तुह नाक॥

भाई बहिन पिता महतारी, करिहू भगति अनेग तुम्हारी।

—मधुमालती, २५१.३-५

प्रेमा जाह कुँजर परी लागी, छाती बरी प्रेम की आसी।

—मधुमालती, ४२३.३

(ग) माता के निर्दयी होने पर सन्तान द्वारा कुलशब्द कथन : चिटिया बना देने पर मधुमालती का अपनी माँ के लिए कुलशब्द कहना :

बाइनि पुनि जम बीज न साई—मधुमालती, ३८९.५

[भाग ६२ : संख्या ३, ४

(घ) अन्ता पिता : पुत्र से : ओम उतारने को कहना, कष्ट मिलने का मन्त्र बिछारना :

कहाँहि पूत तैं आस हमारी, राज छोड़ कस होहु मिसारी ।
और अहै जो अरथ भंडारा, अब लागि मैं तोहि लागि संभारा ॥
जो तुह काज न आवे आजू, सो मेरे पुनि कवने काजू ॥

—मधुमालती, १७२.३-५

बिनये रत्नसेनि कै माया, मांये छत्र पाट निति पाया ।
बेरसहु नौ लखि लखि पियारी, राज छाड जनि होहु मिसारी ॥
निति चंदन लागै जेहि देहा, सो तन देखु मरब अब सेहा ।
सब दिन करत रहेउ तुम्ह जोगू, सो कैसे साधब तप जोगू ॥

—पद्मावत, १२९.१-४

(ङ) पुत्र का आता पिता से हठ या अनुरोध :

(आज्ञाकारिता भी अन्तर्निहित है)

मोहि यह लोभ सुनाउ न माया, काकर सुख काकरि यह काया ।
जौ नियान तन होइहि छारा, माँठि पोखि मरै कोभारा ॥

—पद्मावत, १३०.१-२

यह अपनी माँ से रत्नसेन का अनुरोध है।

चरन लागि माँगीं कर जोरी, सुनहु पिता यह बिनती मोरी ।
बिनु जिव कहहु कहँ जाई, जिउ तेहि पढ़ँ क्यां गई लखाई ॥
साध गये तुम्हरे दुख पइहीं, हिच फाटी ततखन मरि जइहीं ।

—मृगावती, २३.१-३

यह अपने पिता से राजकुमार का अनुरोध है।

(च) पुत्र या पुत्री का कथन धाई से : अपनी व्यथा सुनाने, सन्देश कहने, आत्मीयता प्रदर्शित करने के उद्देश्य से।

भाइ मोर तोह धाइ न होहु, तोहि छाँडि यह उठै मोरांहु ।
ताकर रूप कहौ मैं तोहीं, बैठे समुझि टेक देहु मोही ॥

—मृगावती, ३१.१-४

यह राजकुमार का कथन धाई से है।

धाई दोख न अहै किछ तोरा, कहेहु जोहार कुँवरसे मोरा ।

—मृगावती, ६०.१

(छ) धाई का स्नेह : मृगावती के अदृष्ट हो जाने पर राजकुमार की दशा देख कर :

बाय आइ जो देखँ पासा, मुख में भरत न आहु न सीसा ।
अभिज सीँबि बैठाळ संभारी, काह देख तैं गा बिसंबारी ॥

—मृगावती, ३०.४-५

(ज) सात सधुर से श्री वत्सलता की प्राप्ति : ताराचंद तथा राजकुमार के कथन प्रेमा तथा मधुमालती के माँ-बाप से।

आषाढ़-मार्गशिर : शक १८९८]

नील हंस जन्मे ही बारा, बाब बाप के तुह प्रतियास ।

अहि परिवार मोसाइनि रानी, पितर तरै इन्ह अँधुरिन्ह पानी ॥

—मधुमालती, ५२४.२-३

(अ) जी का बचवासाय : मधुमालती को पकी बनाकर उस पर निर्वयता करने के लिए ।

ती पिजरा उर लावा बाई, देखी दुहिता न रही रोबाई ।

जल जन नेरै निरखै बारी, नैन नीर नहि रह्यो पनारी ॥

—मधुमालती, ३९३.१-२

२. प्रकृति प्रेम

यद्यपि इसे श्रृंगार रस के अन्तर्गत उद्दीपन विभाव के रूप में रखा जा सकता है किन्तु हमने इसे भाव माना है। इसके प्रमुख अंग हैं मानवीकरण, उल्लास एवं उत्साह। इसका सम्बन्ध प्रकृति के साहचर्य से है और यह चित्त के विकास को प्रदर्शित करता है। विवेक्य सूफी काव्यों में प्रकृति प्रेम सम्बन्धी भावों को हम दो प्रकार से विभाजित करके उनका वर्णन कर सकते हैं।

(अ) प्राकृतिक दृश्यों के यवातम्य वर्णन : इसके अन्तर्गत मनुष्य के प्राकृतिक दृश्यों के प्रति अनुराग—यथा (क) जल, ताल, मानसरोवर के वर्णन या (ख) अँबराई, मधुवन के वर्णन को सम्मिलित किया जा सकता है—चन्दायन (२२.१), मुगावती (१३.४-६), पद्यावत (३१.१-९, ३३.१-७) में प्रथम प्रकार (क) की तथा पद्यावत (२९.१-९), मधुमालती (२०१.२-५) में द्वितीय प्रकार की भावध्वनि प्राप्त होती है। इसके केवल एक-एक उदाहरण पर्याप्त होंगे।

तालाब वर्णन : पैरहि हंस माछु बहिराहें, चकवा चकई केरि कराहें ।

दबला डेक बैठ सरपाये, बगुला बगुली सहरी साये ॥

—चन्दायन, २२.१-२

जल वर्णन : सीतल सेत अँदुकर कपा, एक कपूर जो सुनहु अनूपा ।

फूले पुहुप कंवल तहँ अहा, लुबुधा नैवर पेम कर गहा ॥

—मुगावती, १३.३-४

मानसरोवर वर्णन : फूला कंवल रहा होइ राता, सहस सहस पंखुरिन्ह कर छाता ।

उलझहि सीप मोति उतिराहीं, चुगहि हंस जी केलि कराहीं ।

कनक पंखि पैरहि अति लोने, जानहु बिच सँवारे सोने ॥

—पद्यावत, ३१.५-७

(आ) ऋतु वर्णन : बसंत तथा वर्षा ऋतु के वर्णन—

बसंत : आज बसंत नवल रिनु राजा, पंखपि होइ जगत सब साजा ।

नवल सिंगार बनाफति कीन्हा, सीस परासन्ह सँदुर दीन्हा ।

बिगसि फूल फूले बहु बासा, नैवर आज कुबुचे चहुँ पासा ।

—पद्यावत, १८३.४-६

[भाग ६१ : संख्या ३, ४

बर्बा : छठ भावों तिति मइ बंदिबारी, नैन न कूँस बहि कसारी ।
 किन वरज फिर सहव बरीसा, कोर मरे जर काट न बीसा ।
 दादुर ररहि बीजू चमकाई, एइस न जानि कवनु दिसि आई ।

—चंदायन, २००.१-४

३. प्रेम, प्रीति, रति भाव ध्वनि

अद्यपि भोज ने ६४ अनुरागों के अन्तर्गत इनका सूक्ष्म विभेद उदाहरणों द्वारा अंकित किया है किन्तु हम इन्हें एक ही प्रकार के भाव से सम्बद्ध मानते हैं। इनमें केवल आभासिक भेद हो सकता है या प्रकारों का। इनमें मूल भाव एक ही है।

कुसुम चीर तर देखेउं फरे बेल इह सांत ।

राजा लाइ बिसरिया, सुन अस्थन मइ सांत ॥

—चंदायन, ८८.६-७

(यहाँ बेल के समान कठोर कुचों के वर्णन से प्रेम एवं रति भाव की उत्पत्ति होती है)

मैं आपन जिउ तहियइ काड़ा, प्रेम प्रीति रस जेहि दिन बाड़ा ।

पेम लागि मैं जिउ परदेबा, और मरे पै छाँड न केबा ॥

—मृगावती, १८६.४-५

(अनुरक्ति जताते हुए प्रेम भाव की पुष्टि)

कैसेहुं नबहि न नाएँ, जोबन गरब उठान ।

जो पहिले कर लाबै, सो पाछे रति मान ॥

—पद्मावत, ४८३.८-९

(कुचों की उन्नति से आकृष्ट होना—प्रेम एवं रति ध्वनि)

४. बिरह विषादादि भाव ध्वनि

इन स्थलों में प्रायः 'बिरह' शब्द पाया जाता है, अतः स्वशब्द वाच्यत्व के कारण रसवोध है किन्तु उनमें बिरह ध्वनि तो है ही।

बिरह : रकत न आवा दीख न धाऊ, हिए साल मोर उठे न पाऊ ।

—चंदायन, १६.९

राजा इहाँ तैस तपि बूरा, जा जरि बिरह छार कर कूरा ।

—पद्मावत, २३५.१

विषाद : दइया कौन मैं कीन्ह बुराई, सरें कचौर बूडेउं आई ।

—चंदायन, ४५.५

रोने बहुत बात नहि जाबै, सौरि सौरि बछिसाय ।

—मृगावती, २०.७

अयनिमित्त विषाद : कहे कहूँ मैं गुल देसराउब, खन एक महं कुँवर जो आउब ।

—मृगावती, ५८.५

आकाङ्क्ष-मार्शवीर्ष : अक' १८९८]

मोहि न मोहो कोहि भिनयी रोहि को भर बाणि कयेती होई।
मोहर को बाबा कंक कहु, कन मिलत बहु केहि।
माह मरा कोई हस्ति तह, चुरि मयेउ सब बेलि॥

विश्लेष : मोहि भर बस बीर सुम्ह दीन्हा, पंजी कन सौ माकुस कीन्हा।
बड जिउ रहत बीर तोहि देवे, बाबु उबार जगत मोहि लेवै।

—बघुमालती, ५३०

को जरि मयेव हमारैव को उपयेव बहु सोम।

—मुगावती, ६५७. इल

५. हर्ष, प्रसन्नता व्यति

प्रेमी तथा प्रेमिका के मिलने या मिलने की आशा से अन्य उत्साह के कारण हर्ष तथा प्रसन्नता के भाव उत्पन्न होते।

सूफी कान्थों में हर्ष तथा प्रसन्नता की व्यति कई प्रकार से प्राप्त होती है।

प्रिया के वात्सल्य के वर्णन : गहगहाय जन जन जिउ उठई, कहिसि कंचनपुर इहई धइई।

—मुगावती, १६४.३

संवेद्य : सुनत संदेस कुँवर गा आई, कंचुकि तरकि तरकि उर आई।

—मुगावती, ३२५.२

विश्राब्धों से आभास : कहे कोन दिसि बाबु सोहाबा, जाहि बास में प्रीतस पाबा।

—बघुमालती, ३१८.२

बूला बूलना : बोइ सब अपने रंग बीरानी, झुल्लहि गाइ गाइ भिक बानी।

झुल्लहि सब जोन्नन नचमाती, बाँबर उर्झि न जाँपहि छाती॥

बघुमालती, ४७१.४-५

प्रिय का लज्ज कथन : सुधा परत मापीनल जागा, पलटे प्राण सुनत भ्रम जागा।

बली साँस माँबी उषर, कीन्ह प्राण विश्राम।

कामकंदला कंदला, केत उठा मुक्त नाम॥

—भाषवानल, १३२.५-७

६. चिन्ता, संका जाति व्यति

चिन्ता दो प्रकार की है—प्रेमी के लिए चिन्ता (रतिजन्य) तथा मयमिश्रित चिन्ता। चिन्ताजन्य चिन्ता पद्यावली में प्रथम प्रकार की व्यति किन्तु मुगावती, बघुमालती तथा भाषवानल में द्वितीय प्रकार की व्यति पाई जाती है।

रतिजन्य चिन्ता : बाई पद्यावती से पूछती है :

पूछ बाइ बारि बहु चस्ता, तू जस कंचन करी रोगस्तः।

केसरि बदन हिया जस सोरा, बासहुं कबहि मयेव कहु तोरा॥

[अध्या ६२.२ संका के, ४

मनेन न पावै संभरै, अंबर न तहां बहैठे।
भूति कुरंगिनि कस जई, मनहुं सिब तुह डीठि॥

—पद्मावत, १६९.६-९

अभिविष्टा चिन्ता : कुंवर की चिन्ता

औ रे मुनवम हम कहं खाई, मिरगावति सौं को कह जाई।

—मुगावती, ८८.५

येन कहा सुनु राजकुंवारा, सजय होहु नइ राकस बारा।
सुनतं अश्रित भा जिय माहीं, अंभ माहि रिपु बीतव काही।

—मधुमालती, २६०.३-४

नीच माथ करि कर अंसेसा, अब का कहिहीं ताहि सदिता।

—माधवानल, १२३.७

७. अभिलाषादि ध्वनि

ये भाव ध्वनियाँ चिन्ता से मित्त हैं। रूपाकर्षण अन्य उत्सुकता, उत्सर्ग से युक्त अभिलाषा, पूर्वाभास, शकुन आदि मनोवांछित फल की प्राप्ति—ऐसी भाव ध्वनियाँ इस वर्ग में सम्मिलित हैं। निराशा इस वर्ग की ध्वनियों की विलोम ध्वनि है। यह माधवानल (५१.४-५) में पाई गई है।

रूपाकर्षण अन्य उत्सुकता : चाँदा का नाम सुनकर राव का आसक्त होना।

बाजिर कौन देस सो नारी, ठौर कहउ बर तुमहि बिचारी।
करन कहउ औ लखन बिसेली, अछरी रूप सो तिरिया देखी॥
मारग कौन कैस बेवहारा, लांब छोट कस आह—

—चंदायन, ७४.४-६

अभिलाषा : सो दिन सखी होइ कस, जेहि पाऊं पिय चाह।

तन मन जोवन बलि करौं, और बस्त है काह—

—मुगावती, ३२०.१-७

वई बिधातः पूजइ आसा, अस तिरिया जो पाबइ पासा—

—चंदायन, ३०५.२

रातिहु देवस इहै मन मोरे लागौं कंत छार जेंड तोरे—

—पद्मावत, ३५२.७

बिधि सो देवस कब होइहि मोरा, जो देखब ससि बदन इंजोरा।

—मधुमालती, २४४.५

मिष्ट से युक्त अभिलाषा : सौ पदुमावति गुरु हौं बेला, जोन तंत जेहि कारन बेला।

तजि मोहि बार न जावौं हुआ, जेहि बिन मिले जातरा हुआ॥

—पद्मावत, २४६.१-२

सम्भावना : जो बिधि इन्हुं दुहुं होइ मेरावा,

बाबै तीनो लोक बचावा

—मधुमालती, १९.२

आवाह-सार्गदीर्घ : शक १८९८]

मिलन भीषि सुनि जिस गह्वरा,

दौरि कुँवर केमा खँब प्ररा ।

—मधुमालती, २९६-१

आका : पंक्ति बँद बिदेसिया, गुनी सो सुंदर बाहि ।

सनमुख आवत देखि कै, रहीं सखी सब चाहि ॥

—साधुबानेल, १३४.६-७

आकुन : कहा आजु अस सगुन जनावा, हरखि हरखि बे गह्वरि आवा ।

फरकै नैन मुजा बर मोरा, पान पियार आव कोउ कोरा ॥

—मधुमालती, २८१.२-३

८. स्वरण

रोदन रूप स्मरण, गुण कथन—ये विप्रलम्भ मृन्वार के ही अंग हैं ।

चंदायन, मुगावती तथा मधुमालती में स्वरण ध्वनि के उदाहरण प्राप्त हुए हैं ।

रोदन : कुँवर नाव सुनि रोवै बारी, जत गजधोति टॉट कै मारी ।

—मुगावती २७७.१

रूपस्मरण : बाँदा की सखी से खोरक का कथन—

जेहि दिन हौं जेउनार बोलावा. महर मंदिर काहु बेकरावा ।

सौ जिउ लै गई कही न जाई, बिनु जिउ नयेंउ परेउ चहराई ॥

—चंदायन, १६८.४-५

(यहाँ पर 'काहु' 'सौ' पदों से ध्वनि मिलती है)

गुणकथन : जीना का ताराचंद से मधुमालती के उड़ने की बात कहना—

ता दिन ते मैं फूल न गाये, फूल गांथि बांधी केहि माये ।

जेहि निति गुंये पुहुप कर माला, बिधि हरि लीन्हा पहिरन हारा ॥

—मधुमालती, ३८५.४-५

९. मोह, जड़तादि

ये रतिजन्य भाव हैं । मोह, जड़ता, मूर्च्छा पृथक्-पृथक् तथा एक साथ भी अंकित हुए हैं । चंदायन तथा मधुमालती में ही इनके उदाहरण प्राप्त हैं ।

मोह : देखि रूप चहु भयें, सौह न सकैं सँभारि ।

रक्त अंसु बह नैनन्हि, पलक न जाइ उचारि ॥

—मधुमालती, १०१.६-७

जड़ता : बचनी बान कै मारे मैं न सकैंउ जग देखि ।

—मधुमालती, ८१.६

मूर्च्छा : मुख खोर झार सी मारी, देखसहि रात होम अंधिबारी ।

जैक चहु सुन राजा, परा लहर मुरझाह

—चंदायन, ७६.५-६

[भाग ६६ : संस्कार-४]

मोह, जड़ता, मूर्खता : परत दिस्टि जिउ लै भी हरी, बिनु जिउ कवा बुद्धि कति परी
जिब परबस मा बरती, परा नई बिसमार।
बस कोइ साप डसा, बिसमर बकतिन सकै पुकार॥

—मधुमालती, ४७२.५-७

१०. तिरस्कारादि

चंदायन में ३ स्थलों पर प्राप्त हैं—

८२.७, १६९.१-५, ३१२.३-७।

सुवन सुना हुत तुम्हरा नाऊँ, तरसि मुयउं पै तेज न पायउं।

जस आयेउं तस मैके गयऊं, दई क लिला सो मैं पयेऊं॥

बहुरि जाहु घर अपने, बाबन संग तज मोर

(बाबा बाबन का तिरस्कार करती है।)

इस वर्ण की भाव ध्वनि की विलोम भाव ध्वनि दया ध्वनि है जो मृगावती (३१८.१-३)

तथा मधुमालती (१०८.३-५) में पाई जाती है।

११. विनम्रतादि

ईश्वर के प्रति स्तुति, दैन्य दीनता भाव तथा अपने बड़ों से विनम्रता, विनय-शीलता, आदर-भाव मानकर इस वर्ण की योजना की गई है। भक्तिभाव भी ईश्वर के प्रति भावों की अनिवार्यता है। कुछ आचार्यों ने भक्ति को रस माना है।

स्तुति, विनय या भक्तिभाव : तीनि मुजन तैं रसक साई, केहि जांचो तोहि छाड़ि गोसाईं।

जग जीवन दायक बिनु तोहीं, की बूझत बै काढ़ै मोहीं॥

—मधुमालती, १७५.२-३

आबरभाव : जेहि जेहि मारग पग बरा, तेहि तेहि सीस बराचं।

—मृगावती, ७५.७

जबहि प्रानपति हियरे छाये, कुच सकोच उठि बाहर आये।

—मधुमालती, ९१.५

(यहाँ पर कुचों का मानवीकरण हुआ है—वे आदरभाव व्यक्त करते हैं)

दयानिधि तुह रूप मुरारी, राजा के राजन्ह बिधि मारी।

—माधवानल, १४२.२

विनम्रता (मधुता स्वीकृति)

रसनसैव विनवा कर जोरी, अस्तुति जोय जीम नहि मोरी।

तुम्ह गोसाईं जेह छार छड़ाई, कै मानुस जस दीन्ह बड़ाई॥

जो तुम्ह दीन्ह ती पाषा, विनय जरस सुख मोय।

नाहि ती जेह पाष की, हौं न जालीं केहि जोय॥

—पद्मावत, २८७.६-९

अन्वय-आपसीर्षः : स.क. [८९८]

१२. बन्दायन, प्रस्ता

अनुनय-विनय के रूप में कवयों का अनुनय प्रस्ता के रूप में अभिव्यक्ति को बाहुकारिता या प्रस्ता या बन्दायन कहते हैं। बन्दायन (८६.५, १७०.२-७) तथा पचावत (५३७, ५९६, ६-९) में इसके उदाहरण प्राप्त हैं—

कुमुदनी पचावती से बाहुकारिता के भाव से कहती है—

तोर जोवन जस समुं हिलोरा, देखि देखि जिउ बूड़े खोरा ।

दिन क जोर नहि बाइज बीते, जरम जोर पुई पाउज कैसे ॥

देखि बनुन तोर नैना, मोहि लागहि बिस बान ।

बिहसि कँवल जो जानै, जँवर मिलायी जानि ॥

—पचावत, ५९६.६-९

अर्थात् या तो बहुत बाहुकारिता या कव्य प्रस्ता :

का कहें अस कँ बई सवारी, को तिह लागि बई अंकवारी ।

—बन्दायन, ८६.५

१३. वीरोक्ति, देश-प्रेमादि

शुद्ध देशप्रेम भाव के उदाहरण केवल पचावत में हैं, किन्तु वीरोक्ति के उदाहरण कई कृतियों में प्राप्त हैं। प्रोत्साहन का एकमात्र उदाहरण बन्दायन में है जिसमें अमिताभ के लिए प्रोत्साहन है।

देश प्रेम, मस्तुन्मि प्रेम : चितउर है हिलुन्ह के माता, गढ़ परै तजि जाइ न नाता ।

—पचावत, ५०२.३

वीरोक्ति : यह चितउर गढ़ सोइ पहाक, सूर उठै बिकि होइ अंगाक । —पचावत, ४, ९३.७

कुंजर कहा जो सोबत मारी, पुरखन्ह नहि पुखारख हारी ।

—कुमुदनी, ३४२.५

कसेहि कौन है तोर का नाऊं, काल गहा आयेहु हम ठाऊं ।

मीच आइ जानहु सिर चढ़ी, तेहि अमाग आयेहु हम मढ़ी ॥

—मबुमालती, २६३.१-२

प्रोत्साहन : कोरक से बिरस्पत का कथन—

उतह बीर जो उतरै पावसु, सरन पंख जो चढ़त संमारसु ।

कँ कारन हनुवंत बर बांधउ, कँ कर लाइ पंख सर साधउ ॥

—बन्दायन, १९३.४-५

१४. वातिवत्त आदि

इसके अन्तर्गत निष्ठा, निष्कलुषता, अनुरक्ति का वर्णिकरण इस दृष्टि से किया गया है कि ये सभी भाव चित की ऐसी वृत्ति से सम्बन्धित हैं जिससे प्रेमी या प्रेमिका का अनेक कष्टों के बाद परस्पर प्रवाद सम्बन्ध स्थापित रहता है। सूफी साधना का यह अत्यन्त महत्वपूर्ण अंग है। अतः सूफी काव्यों में ऐसी भावव्यक्ति का पाया जाना सहज एवं स्वाभाविक है। हमारे विचार से सूफी काव्य में अप्रस्तुत विधान की यह महत्वपूर्ण कड़ी है।

बालिकत्व : जिउ पाइव जग जन्मे, पिय पाइव कै लीव ।—सम्बोधन, १७३-१

तब गुन हम हिय अस कै छाये, बिच लिखे पुनि मेदि न बाये ।

अम मनि बिसरिब आह तुव गुन गुनि मुषी जिय भाल ।

तुम नाम निज मन किय, जपति रैन बासरि हौं बाळ ॥

—मृगावती, १९५.५-७

निष्ठा : बोहि लमि जीउ संकलपेउ, आपन जो भाव सी हीउ ।

जो जिउ दीजै दक्खिना, ताकर कौन मुरोउ ॥

—मृगावती, ८१.६-७

जानत नेह पतंग, मिलत नैन नहि रहि सकै ।

देखत होमइ अंग, छूटै बिरह बियोग ते ॥

—माधवानल, ५५.६-७

अनुरक्ति : मिरगावती के पेम रस कैसेहु निकसि न जाइ ।

चित बर्यव हिय पंक ज्यौं, सिनु सिनु अधिक सोहाय ॥

—मृगावती, ६७.६-७

१५. कपट

असत्य भाषण द्वारा कपट भाव—

मैं देखा माधौनल जोगी, पुर जजैनि मो बिरह बियोगी ।

नारि बियोग तासु दुख भैऊ, बिरह के सूल बिग्र भरि गयेऊ ॥

—माधवानल, ११९.२-३

१६. समता, सौहार्द भावि

बंदायन (१२.३-४) तथा मधुमालती (१२.१-७ ३०५.१-७, ३२९, ३७४, ३७९.१-५, ५२६.६-७, ५२९) में उदाहरण प्राप्त हैं। यह समता न्याय के द्वारा, त्याग की भावना से, चुटकी या फटकार द्वारा या कृतज्ञता द्वारा व्यक्त होती है। आधार के अनुसार उसे सहृदयता, मित्रता या सौहार्द के नाम से भी पुकारा जा सकता है।

समता : हिन्दू तुलक दुहं सग राखै, सत जो होइ दुहं कहं भाखै ।

गडब सिंह एक पथ रंगाबइ, एक पाट दुहं पानि पियावै ॥

—बंदायन, १२.३-४

सुहृदता : कहेसि होहि जो सी जिउ मोरा, देउं सबै नेत्रछाकरि तोरा ।

जी न आज तोरे संव जइहीं, पुनि केहि काज कालि मैं ऐहीं ॥

—मधुमालती, ३७९.२-३

चुटकी द्वारा अक्रियता : चतुराइन जो तै बनि जाइहि, बाइ कै आने पेठ छपाइहि ।

—मधुमालती, ३०५.४

आवाह-भावेकीर्ण : सक १८९८]

१७. अवाक्य

सुवाक्य दो प्रकार का होता है—१. वृत्ति के कारण बहु क्रमों के अवसर पर या रसिपूर्ण होने के कारण अथवा २. ईश्वर और जीव के मिलन के कारण। पद्मावत तथा मधु-मालती में ऐसे उदाहरण प्राप्त हैं।

वृत्ति के : मालति देखि भँवर ना मूली, भँवर देखि मालति मन फूली।
डीठा बरसन गए एक पासा, बहु ओहि के बहु ओहि के पासा ॥

—पद्मावत, ४१८.५-६

अवर अवर उर उर सी, मेरे रहै सुख सोइ।
देखि समुझ ना मन परै, दुहुँ हहि एक कि बोइ ॥

—मधुमालती, ३३७.६-७

साते पियत रूप चस बोऊ, रवि सति मिलि एकै भी बोऊ।

—मधुमालती, ४५०.१

रहस्यवादी वृत्ति : जस सुवास में मिलै समीक, दुइ मिलि की ओ एक तरीक।

हेतु बाइ दुहुँ बीच समाना, भी दुनहुँ कर एक पराना ॥

सहजे कुची जीव मिलि गये, रहै न अन्तर एक जो मये ॥

—मधुमालती, ११८.३-५

१८. वितर्क

यह सन्वेह मिश्रित भाव ज्ञानि है।

१९. विकल्प

यह निश्चयात्मक वित्तवृत्ति है। चन्दायन (२७९.६-७) तथा मधुमालती (३२९.६-७) में एक-एक स्थल प्राप्त हैं।

यह जो कुछ मोपै होइ एक, निजु माना मैं जीव।

कै तुह मुअ बर हम गरै, कै हम हाव तुह जीव ॥

—मधुमालती, ३२९.६-७

२०. कोक-उपमा

चन्दायन (२६४.१७-७) तथा पद्मावत (३७७.८-९) में उदाहरण प्राप्त हैं।

२१. मय, छास अस्मि

मय तथा आसखी परस्पर मिश्रित होकर उपस्थित होते हैं किन्तु हैं के पुनः-पुनः।
मय तथा सन्वेह में जो अन्तर है, वही इनमें है।

पद्मावत : ६४.३-६

मधुमालती : १३५.४-७, २०७.१-४

माधवानल : ११४.६-७

[भाव ६५ : संख्या ३, ४]

मन : कत खेलें बाइल इहि साबा, हार गंवाइ बलिडं सै हाबा ।

पर पैठल पूछव एहि हाक, कौन उत्तर पाउबि पैसाक ॥

—पद्मावत, ६४.३-६

(यहाँ किन्ता भाव ध्वनि भी है)

आस : देखा सखिन्ह रीन कै राई, परगट सबै चीन्ह जी पाई ।

देखि सब जिउ डरपी, भी अजगुत यह काह ।

जो राजा सुनि पावै, धरि बाटी हुन बाह ॥

—मधुमालती, १३५.६-७

२२. भावार्थ

यह मन वा चित्तक के साथ-साथ उत्पन्न होने वाली भावध्वनि है। यह पद्मावत (३९९.१-२), तथा मधुमालती (६८.१-५, ७२.२, ४७३.३-७) में प्राप्य है।

अव्यभिचित : मैं पसारि बँत बनि चैती, देखै काह समुद कै रैती ।

आपन कोउ न देखैसि तहाँ, पूछैसि को हुम को तुम कहा ॥

—पद्मावत, ३९९.१-२

वितर्कनिमित्त : ताराचंद बाहर है परा, कै बानी कै बुरइल छरा ।

—मधुमालती, ४७३.३

२३. व्यंग्य

यह हास्य रस से सम्बद्ध है। सूफी काव्यों में हास्य रस का सर्वथा अभाव है। केवल व्यंग्य है—भावध्वनि के रूप में। स्थूल है—मृगावती (१४४.२-३), पद्मावत (४१३.४-५) तथा भावबानल (१०२.१) ।

गुंवर कहा किहु लोयेहु मीता, पाहुने की कस करहु न चिता ।

भल कै मूलन पाहुन मारा, अब न कोउ तुम्हरे आवै बारा ॥

—मृगावती, १४७.२-३

(मीत शब्द में व्यंग्य है क्योंकि राजकुमार ने नङ्गरिने को अंजा कर दिया है)

तहू एक बाउर में भैंटा, जैस राम दसरथ कर बेटा ।

ओहू मेहरी कर परा बिछोवा, एहि समुंद महुं फिरि फिरि रोवा ।

—पद्मावत, ४१३.४-५

(ये वचन पंडित के रत्नसेन के प्रति हैं। बाउर, मेहरी, शब्दों के प्रयोग से हँसी उत्पन्न होती है)

राजा कहै सुनहु गुनराई, गनिका सै कत प्रीति लमाई ।

—भावबानल, १०२.१

(गुनराई, तथा गनिका शब्दों के उच्चारण से हँसी जाती है।)

२४. कथना

किसी को कष्ट में फँसा देखकर उसके कष्ट में सहयोगी होने को कथना भाव ध्वनि कहेंगे।

आपाइ-मार्गशीर्ष : सक १८९८]

मारी बचन सुनै जी कोई, सकल सखा कहूँ बाधा दोई । —माधवानल, १०६.१

(भाव्य की विवेकात्मकता पर सम्पूर्ण सखा को समझा जा जाती है।)

राजा निरखि बियोगिनि नारी, पूर्ण वरजन सखी हंकारी ।

केहि कवि इनकी सुधि बुधि नई, केहि के नेह बिच्छू बस कई ॥

—माधवानल, ११७.१-२

(कायकल्बला की दशा देखकर राजा को बचा जा जाती है। वह सखियों से पूछता है।)

२५. वृणा

वद्यपि वृणा स्वाधी जाय है बीमत्स रस का किन्तु मृगावती में सामान्य भाव व्यंजि के रूप में पाई गई है :

देबहि लग्य जना सौलै आये बिसिआइ ।

जस रे चांटी बड़ फनिगा ऐंचत, भार उचाइन जाइ ॥

—मृगावती, २४५.६-७

२६. आशीष

वास्तव में यह ऐसी विसृति है जो वित्त के विकास की ओतक है। इसमें दूसरे की मलाई की कामना, सविच्छा रहती है। मधुमालती (११.६-७, २४०.३) तथा माधवानल (४.१) में इसके उदाहरण प्राप्त हैं।

नौ खंड देहि जसीस भिक्षिनी राज कराहु ।

जौ लगि ससिहर सूर, कायम जग परछांह ॥

—मधुमालती, ११.६-७

दया करे जो बीन ब्याला, अल्प दिनां मां मिलै सो बाला ।

—मधुमालती, २४०.३

जगपति राज कोटि जुग कीजै, साहि जलाल जगपति जीजै ॥

—माधवानल, ४.१

२७. लज्जा

समस्त भावों में लज्जा का महत्वपूर्ण स्थान है। यह शील तथा गर्वादा का सूचक है। नारियों में लज्जा का होना आवश्यक गुण के रूप में स्वीकार किया गया है।

बोड नारि ऊमरै सखुला, नख अंग जनु टेसू फूला ।

उरै करहि हाथापाही, बन उचार तन डकहि माहीं ॥

—बंदायन, २६८.२-३

(इस उदाहरण में 'बन उचार' से लज्जा भाव जाग्रत होता है क्योंकि सामाजिक संस्कार के कारण ऐसा अनुभव होता स्वाभाविक है।)

लागीं केलि करै मंझ नीरा, हुंछ लज्जाई बँठ होइ सीरा ।

—६३.१

[भाग ६२ : संख्या ३, ४]

(इसमें लज्जा का उदय 'केल करै' के कारण हुआ है। संभवतः ये भ्रम थीं)।

राजा बोले जो नेह के नैना, बिरहिनि नारि न जोवै नैना।

—भाष्यवानल, ११४.३

निष्कर्ष रूप में यह कहा जा सकता है कि सूफी काव्यों में भाव ध्वनि का विविध प्रकार से बिधान पाया जाता है। लज्जा, तादात्म्य, पातिव्रत्य, समतादि सर्वथा नवीन भाव ध्वनियाँ हैं जिनका प्रयोग इन काव्यों में मिलता है। शुक्ल जी ने^१ पातिव्रत्य का उल्लेख किया है किन्तु यह उनका अभिमत है कि जायसी में मनुष्य हृदय की अधिक अवस्थाओं का सन्निवेश नहीं मिलता, जायसी में भावों के भीतर संचारियों का सन्निवेश बहुत कम मिलता है। किन्तु वे यह भी कहते हैं कि जायसी भावों के उत्कर्ष में बहुत बड़े-बड़े हैं—विशेषतः विप्रलम्भ पक्ष में।

हमारे विचार से समस्त सूफी काव्यों में रस ध्वनि के साथ-साथ ही भाव ध्वनि का भी प्रवेष्ट बिधान मिलता है। यह सूफी कवियों की व्यापक वित्तवृत्तियों का सूचक है।

—प्राध्यापिका, हिन्दी विभाग,

इलाहाबाद विश्वविद्यालय,

इलाहाबाद

●

१. जायसी ग्रन्थावली : रामचन्द्र शुक्ल : पृ० ९४।

आषाढ़-मार्गशीर्ष : शक १८९८]

रसामास-भावामास : एक आलोचनात्मक विवेचन

डॉ० हरिवंश शर्मा

० ०

आमास का अर्थ है मिथ्याज्ञान, अर्थात् किसी वस्तु का अपने वास्तविक रूप में प्रकट न होकर उस रूप में मासितमान होना। इस दृष्टि से रसामास एवं भावामास में प्रकृत रस की तद्रूप में प्रतीति नहीं होती, अपितु उनका तद्रूप में आमास होता है। पण्डितराज जगन्नाथ ने हेत्वामास और अस्वामास इन दो उदाहरणों से इसे स्पष्ट किया है। रसामास एवं भावामास के दो रूप हो सकते हैं—रस या भाव का मिथ्या रूप अथवा अनुचित रूप। प्रथम उदाहरण के रूप में न्याय के हेत्वामास को लिया जा सकता है। न्यायशास्त्र के अन्तर्गत हेत्वामास एवं हेतु को समानाधिकरण नहीं माना जाता, अपितु एक-दूसरे के विपरीत माना जाता है। इसी प्रकार रसामास, भाव को रस के समानाधिकरण नहीं माना जा सकता, क्योंकि निर्मल, निर्दोष अर्थात् अनौचित्यरहित ही रस या भाव हो सकते हैं। इस सम्बन्ध में एक दूसरा मत यह है कि रस में अनौचित्य होने से आत्महानि नहीं होती, अर्थात् रस के स्वरूप में अन्तर नहीं पड़ता। सदोष रस अन्ततः रस ही है। सदोष होने के कारण उनमें आमास का व्यवहार होता है। जिस प्रकार किसी दोषयुक्त अस्व को अस्वामास कहा जा सकता है, फिर भी रहेगा वह अस्व ही। यहाँ उद्युत दोनों मतों में से द्वितीय मत ही स्वीकारणीय लगता है और इसी बात को ध्यान में रखकर संस्कृत आचार्यों ने इन्हें रसपरिहार के अंगरूप में रखा है और अनुचित होते हुए भी आस्वादनीय माना है।

अमिनवगुप्त ने इस आमास को शुक्ति में रजत के आमास के समान स्वीकार किया है। उनके मत में आमास का अर्थ है अनुकृति और अनुकृति का अमिप्राप्त है अमुख्यता। ये तीनों शब्द एक ही अर्थ में हैं। अमिनव के अनुसार भरत ने 'अनुकृत्यानुकृति' शब्द का प्रयोग कर यही अर्थ सूचित किया है। सिङ्गमूपाल ने अनौचित्य को ही आमासता का प्रवर्तक माना है। यह अनौचित्य दो प्रकार का होता है—असत्यत्व तथा अयोध्यत्व के कारण। असत्य आमास तो अचेतनगत होता है। इसी प्रकार नीच, तिरस्कृत आदि में रसामास अयोध्यता के कारण होता है।

सिङ्गमूपाल तथा क्षारदासनय ने एक अन्य आधार पर रस की आमासता का विवेचन किया है। सिङ्गमूपाल का कथन है कि अङ्गरस द्वारा अङ्गीरस की अपेक्षा स्वयंकापूर्वक अधिक आधिपत्य प्राप्त कर लेता ही आमास है। जिस प्रकार कोई अस्वीकृत अस्वत्व अनुचित रूप

से अपने स्वाधी के समान आचरण कर उस पर आधिपत्य स्थापित कर लेता है, उसी प्रकार अङ्गूरस का अङ्गीरस की अपेक्षा अधिक प्रतिष्ठा प्राप्त कर लेना ही रसामास है।^१ शारदा-तनय ने भी इसी बात को दूसरे प्रकार से प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार प्रधान रस का एक भाग में तथा अप्रधान रस का उससे दुगुना अर्थात् दो भागों में प्रविष्ट होना ही आमास है।^२ इसका अभिप्राय भी वही है कि अप्रधान का प्राधान्य प्राप्त करना तथा प्रधान का बीष हो जाना ही अनुचित है, अतः आमासत्व का प्रयोजक है।

प्रस्तुत समस्त अभिमतों द्वारा सिद्ध है कि आमास का मूल प्रयोजक तत्त्व है अनौचित्य। इस अनौचित्य की विभिन्न रूपों में व्याख्या की जा सकती है और आचार्यों ने ऐसा किया भी है। रसपरक अनौचित्य सम्बन्धिनी दृष्टि के अतिरिक्त सामाजिक, नैतिक, लौकिक, शास्त्रीय तथा मनोवैज्ञानिक सब प्रकार के अनौचित्यों का विवेचन संस्कृत काव्यशास्त्र में किया गया है। इस अनौचित्य के विवेचन का आरम्भ उद्भट, दम्भक, भामह आदि आलंकारिकों ने ही किया है। उन्होंने इसे ऊर्जस्वी अलंकार के रूप में व्याख्यात किया है। उद्भट ने इसकी व्याख्या करते हुए कहा है कि काम, क्रोध आदि के कारण अनुचित रूप में प्रवृत्त हुए रसों एवं भावों का उपनिबन्धन ऊर्जस्वी कहलाता है। उन्होंने अनुचित से अभिप्राय शास्त्रविद्वद्ग होना बतलाया है। ऊर्जस् का अर्थ है बल। कोई कार्य हठात् बलपूर्वक करने के कारण ही 'ऊर्जस्वी' कहा जाता है, जैसे उद्भट द्वारा दिये गए उदाहरण—

तथा कामोजस्य बभूवे यथा हिमगिरेः सुताम्।

संग्रहीतुं प्रबभूवे हठेनापात्य सत्यम्॥

में कामवश संकर द्वारा किया गया पार्वती का हठसंग्रह शास्त्रविद्वद्ग होने के कारण ऊर्जस्वी अलंकार है। काव्य का यह रूप ही परवर्ती काल में शृंगाररसामास के रूप में प्रतिष्ठित हुआ। दम्भक ने भी ऊर्जस्वी का अर्थ बल से युक्त कहकर इस बलयोग को अनौचित्यप्रवृत्त होने के कारण स्वीकार किया है। दम्भक ने तो स्पष्ट रूप से रसामास एवं भावाभास संज्ञाओं का परिगणन किया है और इसे 'अविषय में प्रवृत्ति' रूप अनौचित्य कहा है। लोक एवं शास्त्र की मर्यादाओं के अन्तर्गत जो रस या भाव जिसका विषय नहीं है उसमें उसका प्रवृत्त होना अनुचित ही होगा। इस प्रकार ऊर्जस्वी अलंकार के विवेचन के माध्यम से आमास के स्वरूप का सूत्रपात इन आचार्यों की व्याख्याओं में हो गया है।

यह अनौचित्य तत्त्व जिसकी प्राणप्रतिष्ठा संस्कृत काव्यशास्त्र के आदिम ग्रन्थों में हुई है आने के ग्रन्थों में और अधिक विस्तार को प्राप्त हुआ है। इसका मूल आधार सामाजिक, नैतिक एवं मनोवैज्ञानिक दृष्टि रही है। कौन भाव किन-किन अवस्थाओं में अवस्थित होकर अनुचित रूप धारण कर लेता है यह प्रत्येक स्थायी भाव के सम्बन्ध में व्याख्यात हुआ है। आचार्य विश्वनाथ ने शृंगार रस के आमास का विवेचन अधोलिखित सन्दर्भों में किया है—
उपनायक में होने वाली रति, मुनिगुर्वादिपत्नीयत, अनेक नायकों के प्रति होने वाली नायिका

१. रसार्णवसुधाकर, २।२६३।

२. भावप्रकाशन, अधि० ६।

की रति, अनुभवनिष्ठ, प्रतिनायकनिष्ठ, इसी प्रकार अन्ध श्राव एवं पशु-पक्षी आदि की रति के वर्णन में अनौचित्य के कारण शृंगाररसाभास होता है। प्रस्तुत रतियों में तिर्यगावधि रति के अतिरिक्त सभी रतियाँ सामाजिक एवं नैतिक दृष्टि से निरालस्य अनुचित हैं। जहाँ तक पशु-पक्षियों के स्थाविकाश्रयों के वर्णन का प्रश्न है, कवियों ने इस वर्णन को पर्याप्त मात्रा में काव्यों में किया है और उसे पूर्णतया मानवीय संवेदना के साथ जोड़ दिया है। कालिदास ने कुमारसम्भव के तृतीय सर्ग में बड़ पदार्थ तद-लताओं, सरित्-समुद्रों तक की रति का वर्णन करते-करते मृक-मृक्री जैसे छोटे जीवों तथा मृग-मृगी जैसे बड़े जीवों की रति का बुरा वर्णन किया है। कालिदास के 'मधु द्विरेक' आदि पद्य में मृक-मृक्री तथा मृग-मृगी के रतिवर्णन में सहृदय को पूर्ण संवेदनशील मानव-प्राणी की रति के समान ही आनन्दानुभूति होती है। रति ही नहीं, अन्य जगत् के सन्दर्भ में देखें तो मानवेतर प्राणियों के भाव भी हृदय को उसी तरह आन्दोलित करते हैं जैसे मानव के भाव। जैसे नैषधीयचरित में हंस-विलाप के प्रसंग के 'मसैकपुत्रा बरटा तपस्विनी' आदि हंस के वचन सहृदय के हृदय को पूर्णतः कल्याणविकसित कर देते हैं। इसी प्रकार वात्सल्य रस का एक मनोहर उदाहरण द्रष्टव्य है। एक बहुकिये द्वारा आघात किये जाने पर एक मृगी अपने तन्हुँ सावकों की याद कर उस व्याध से कदम-पाचना करती हुई कहती है—

आदाय मांसमखिलं स्तनवर्जमङ्गात्
मां मुञ्च बागुरिक यामि कुह प्रसादम्।
सीदन्ति क्षणकबलग्रहणानभिज्ञाः
मन्मार्गवीक्षणपराः शिशवो मदीयाः॥

यहाँ केवल स्तनों को छोड़कर शरीर के समस्त मांस को काटकर ले जानेवाली मृगी की बात वात्सल्य भाव की किस मानवीय अनुभूति से कम है? सहृदयता के कौन-से तत्त्व की इसमें कमी है? इसलिए पशु-पक्षियों की भावनाओं को भी मानवीय भावनाओं के अनुकूल समझकर और उसमें कोई अनौचित्य का अंश न देखकर उनको रसाभास न मानकर क्या रस के अन्तर्गत परिगणित किया जा सकता है, यह एक विचारणीय प्रश्न सामने आता है।

शिक्षामूर्ख ने पर्याप्त लब्धन-मण्डन के पश्चात् तिर्यगादि के भावों की रसाभासता का समर्थन किया है। इस विषय में पहला विरोधी तर्क यह है कि पशु-पक्षी आदि विजावादि के ज्ञान से शून्य होते हैं। उनके माध्यम से रस की निष्पत्ति कैसे हो सकती है। इसका उत्तर है कि ऐसा तो बहुत से मनुष्यों में भी होता है तो वे भी रस के विषय नहीं हो सकते। और फिर रस का प्रयोजक विजावादि का ज्ञान नहीं, अपितु विजावादि की उत्पत्तियोग्यता है। इस दृष्टि से तिर्यकों के वर्णन में रस है। परन्तु तिर्यकों का विजावत्त्व इस दृष्टि से उचित नहीं है, क्योंकि शृंगार में तो भरतमुनि ने उज्ज्वल, क्षुब्ध एवं दर्शनीय वस्तु को ही विजाव्य नामा है, परन्तु पशुओं में ऐसी क्षुब्धता मिलना असम्भव है। इसका उत्तर यह है कि अपने-अपने-जातिषीय चर्मों के द्वारा करी का कारिणी के प्रति विभाव्यत्व हो सकता है। परन्तु प्रति-वाची के मतानुसार जातिषीय चर्मों के द्वारा किसी वस्तु का विभाव्यत्व नहीं हो जाता है, अपितु भावक के चित्तोत्थान से हेतुओं से होता है। और फिर विजावादि का ज्ञान ही

[भाग ६३ : अध्याय ३, ४]

अनीचित्य का विवेक है। उससे शून्य पशु-पक्षी विभाव नहीं हो सकते। जहाँ तक मनुष्यों का प्रश्न है विभावविज्ञानशून्य मनुष्यों के उपलक्षणमूल म्लेच्छों में तो पहले से ही रसामास स्वीकार किया गया है। जहाँ तक विभाववि के उद्भव का प्रश्न है, किसी विशिष्ट वस्तु-भाव का सम्भव ही रस का प्रयोजक है और इस 'विशिष्ट' विशेषण के प्रयोग से ही विवेकादि के तत्त्व का स्वयं अंगीकार हो जाता है। 'उस वैशिष्ट्य का विशेष विवेक के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं हो सकता। और यदि वैशिष्ट्य के बिना वस्तुमान का विभावत्व मानेंगे तो 'अन्वा-सीनमरुत्तया स्वाहयेव हविर्मुजम्' इस प्रसंग में स्त्री एवं पुरुष दो व्यक्तियों की उपस्थिति मात्र से भृङ्गार हो जायगा, जबकि ऐसा यहाँ नहीं है।' इस प्रकार विवेक का सद्भाव आवश्यक मानने पर विभाववि का ज्ञान भी आवश्यक हो जायगा, जो पशुओं में नहीं होता। इस प्रकार शिङ्गमूपाल ने पशु-पक्षियों के भाव-प्रसंग को रसामास के अन्तर्गत ही माना है।

अब यदि इस प्रश्न को मनोविज्ञान की दृष्टि से देखा जाय तो ज्ञात होगा कि मनो-विज्ञान में जिन सहज प्रवृत्तियों एवं तत्सम्बद्ध मूलिक मनोवर्गों का विवेचन किया गया है उनका सम्बन्ध संसार के प्राणिमात्र से स्थापित किया गया है। इसी प्रकार अभिनव आदि आचार्यों ने भी काव्यशास्त्र में जिन नवसंविदों का विवेचन किया है उन्हें प्राणिमात्र के साथ ही सम्बद्ध किया है। इस दृष्टि से ये मूल भाव मानव ही नहीं, मानवेतर प्राणियों के भी भाव माने गए हैं। परन्तु इस धारणा का व्यभिचार इसी स्थान पर मिल जाता है, जैसे हास, वृणा, निर्बेद आदि भावों का कोई रूप पशु-पक्षियों में नहीं दिखाई पड़ता। अथवा यह स्वीकार किया जाय कि वृणा का कोई-न-कोई रूप उनमें मिलता है तथा प्रेम, मय, शोक, क्रोध आदि भावों का निश्चित रूप से अस्तित्व मिलता है तो इस विषय में यही कहा जा सकता है कि पशु-पक्षियों के भाव मानव-भावों की तरह उदात्तता, उत्कर्षता एवं गहनता को प्राप्त नहीं होते, उनमें चेतना का वह उत्कर्ष नहीं मिलता जो मानव के भाव में होता है। मृगी के इस वात्सल्य भाव की अनुमति करते हुए भी हमें अन्तर्मन में इस असत्य का आभास होता रहता है कि वस्तुतः मृगी बाणी द्वारा जानवान् प्राणी मानव की तरह यह अभिव्यक्ति नहीं कर सकती, परन्तु कोई भी मानवीय माता लोक में यथार्थ रूप में इस सीमा तक सोच सकती है और अभिव्यक्ति भी कर सकती है। वस्तुतः यह तो कविप्रौढोक्ति अथवा कविकृत चमत्कार है। अतः यहाँ भाव में अनौचित्य नहीं, अपूर्णता है और इसी अपूर्णता के कारण ही आचार्यों ने इसे रस के अन्तर्गत न रखकर रसामास के अन्तर्गत रखा है।

रति के अतिरिक्त अन्य सब स्थायी भावों के अनौचित्य को भी आचार्यों ने इंगित किया है। जैसे विश्वनाथ ने गुरु आदि पर होने वाले क्रोध में अनौचित्य बताया है। जय-ज्वा ने पिता आदि तथा दीन एवं कायर व्यक्ति को आलम्बन बनाकर किये गए क्रोध एवं उत्साह को अनुचित कहा है। विश्वनाथ ने ब्राह्मणवच आदि कुकर्मा में तथा नीचपात्रस्थ उत्साह को वीररसामास माना है। इसी प्रकार गुरु आदि की आलम्बनता को लेकर होने वाला हास, किसी महावीर योद्धा में होने वाला मय, ब्रह्मविद्या के अनधिकारी चाण्डाल

आदि में होने वाले शोक, क्रोध, भय, आदि के बाध्य से अथवा वीतरागविरहित रूप से अर्थात् शोक तथा भयों के भाव, अन्ध, बोधित आदि के विषय में होने वाली अनुभूति से उन्मत्त भावों के अनुचित रूप होने के कारण क्लेशमयी रसों के आवामास हैं। इस प्रकार इस सम्बन्ध में यह अवधारणीय है कि कोई भी भाव एकात्म रूप से विषयविरहित वा वस्तुगत नहीं होता है, एक बड़ मन्त्र की भाँति सब स्थितियों में विभागादि की पूर्ण बोधना रहने पर भी वही भाव उत्पन्न हो यह आवश्यक नहीं, क्योंकि भाव का सम्बन्ध मन से है, यह आत्मगत विषय है। काव्य के पाठक या नाट्य के दर्शक के सामान्य अधीनस्थ-निकृष्ट का उत्सर्जन करने पर वही भाव विपरीत अनुभूति भी दे सकता है। भय की विभागादि सामग्री रहने पर भी किसी वीर भट को युद्ध से भागते देख सामाजिक तत्त्वपूर्ण मर्यादा रस की अनुभूति नहीं करेगा, उल्टे उस वीर के प्रति श्रृंगारा ही उसके हृदय में उत्पन्न होगी। इसी वेषादि में उत्पन्न होने वाली लज्जा मबोडा वधू की लज्जा जैसी अनुभूति सहृदय को न करावेगी। इसलिए रसामास एवं आवामास का यह विवेचन अद्वैतवादी से मानव-मन का सम्बन्ध जोड़कर रस सिद्धान्त को मनोविज्ञान के और अधिक समीप ला देता है।

इसी प्रकार साख्वातनय ने अपने भावप्रकाशन में कुछ रसों एवं भावों के सङ्कर को आवामास का कारक प्रतिपादित किया है। यह विवेचन भी मानव-मन की स्थितियों को ही ध्यान में रखकर किया गया है। जैसे उनके अनुसार शृंगार हास्य से अभिमूत होने पर शृंगार-मास हो जायगा। इसका कारण यह है कि एक रक्त और एक अपरक्त—ऐसे दो व्यक्तियों की चेष्टा देखने, सुनने अथवा सूचित होने पर भी लोगों को हासकराती होती है। इसलिए हास्याभिमूत शृंगार रसामास हो जायगा। इसी प्रकार वीरमत्समिभित हास्य हास्याभास होता है, क्योंकि प्रय, शोणित, मांस, विष्टा आदि हास्य को विच्छिन्न कर देते हैं। मर्यादा से आविष्ट वीर वीरामास होता है, क्योंकि समावों में, स्त्रियों के मध्य में अथवा युद्ध से किसी घोरमानी का मन से पलायन कर जाना अनुचित है। वीरमत्स एवं करुण के आस्लेष से अद्भुत अद्भुताभास हो जाता है, क्योंकि दिव्य वस्तुओं के दर्शन के समय अश्रु आदि का लेप और उरस्ताडन आदि अद्भुत का हुनन कर देते हैं। शोक एवं भय से आविष्ट हुआ रौद्र रौद्रामास हो जाता है, क्योंकि क्रोध में अज्ञा, आक्षेपवाक्य आदि रौद्र कर्मों के लिए उद्यम करने वाले व्यक्ति यदि डरता है या शोक करता है तो वह अनुचित है, अतः रौद्रामास है। हास्य एवं शृंगार से क्वचित होने पर करुण करुणामास हो जाता है, क्योंकि शोक करने वाले व्यक्ति का वह भाव यदि स्वाभाविक है तो उसमें हास्य एवं शृंगार की चेष्टाएँ नितान्त असंगत होंगी। अद्भुत एवं शृंगार से संवलित होकर वीरमत्स वीरमत्सामास हो जायगा, क्योंकि रूप एवं जीवन-सम्बन्ध वनितार्थों का यदि वीरमत्स रूप वाले पुरुष के साथ सम्मेलन प्रदर्शित किया जाय तो निश्चित रूप से वीरमत्स रस का हुनन हो जायगा। इसी प्रकार मर्यादा रस यदि रौद्र एवं वीर से अनुभव हो तो मर्यादाभास हो जायगा, क्योंकि किसी डरते हुए व्यक्ति में यदि वीरता-पूर्ण अथवा क्रोधपूर्ण वचन देखे जायें तो वह मर्यादा रस का अनुचित रूप होगा।

भावों के इस परस्परिक सङ्कर के आधार पर बने हुए रस के अनुचित रूप पर धृष्टि-पात करने पर ज्ञात होता है कि आचार्यों ने इसके विवेचन में मानव-अनीचितता को पूर्ण-रूपेण ध्यान में रखा है। एक भाव की अनुभूति के समय एक विरोधी भाव आकर किस प्रकार असंघति उत्पन्न कर सकता है तथा सहृदय की अनुभूति को अव्यवस्थित कर सकता है इसका समीचीन ज्ञान रसमास के इन रूपों को देखकर होता है। जैसे अवस्था एवं आलोप के कथनों के साथ लाल जालें करके कोई व्यक्ति यदि अपना क्रोध प्रकट कर रहा हो, उसी अवस्था में यदि वह क्रोध के पाव से डरने लगे तो वह क्रोध भाव की अनुभूति का समीचीन एवं पूर्ण रूप नहीं होगा। यों तो मनुष्य का हृदय भावों का एक जटिल जाल है। वह अनुभूति की विभिन्न जटिलताओं का अनुभव कर सकता है। वह अपने किसी प्रियजन के मातृक पर क्रोध तथा प्रिय की मृत्यु पर शोक एक साथ अनुभव कर सकता है, परन्तु यहाँ दोनों भावों के आलम्बन भिन्न हैं। एक ही आलम्बन में दोनों भावों का समावेश निश्चित रूप से एक-दूसरे के परिपाक एवं आस्वाद का बाधक हो जायगा। अतः इस तरह की स्थिति अनुचित होगी और सहृदय को उसका आस्वाद भी होगा तो अनुचित ढंग से होगा और वह रस या भाव का आभास होगा। इस प्रकार सहृदय की मावात्मक स्थिति या भावदशा को ध्यान में रखकर ही रसमास के इस स्वरूप की व्यवस्था की गई है।

अब यहाँ रसमास एवं भावमास के विषय में एक प्रश्न यह उठता है कि यह अनीचित्य विभाव में स्वीकार किया जाना चाहिए अथवा उस भावविशेष में। आचार्य जनसाध ने 'अनुचितविभावालम्बनत्वं रसमासत्वम्' कहकर आलम्बन-विभाव के अनीचित्य को रसमास माना है और इस अनीचित्य का परीक्षण-निकष लौकिक व्यवहार प्रतिपादित किया है। परन्तु इस मत पर वे स्वयं ही शंका उठाकर अन्य वादियों के मत को स्थापित करते हैं कि विभाव में अनीचित्य मानने पर मुनिपत्न्यादिविषयक रत्यादि का तो संग्रह हो जायगा, परन्तु बहुमायकविषया तथा अनुमयनिष्ठा रति का संग्रह नहीं होगा, क्योंकि वहाँ विभावगत अनीचित्य नहीं है। इसलिए 'अनुचित' विशेषण विभाव में न लगाकर रति आदि स्थायी भावों में लगाना चाहिए। इस विषय में एक समुचित समाधान अभिनव ने लोचन में दिया है कि जहाँ पर विभावमास हो तो वहाँ पर रति आदि भाव भी रसमास का रूप धारण कर लेते हैं और विभावमास के कारण इस भाव की चर्वणा भी चर्वणामास हो जाती है। उसे ही रसमास कहते हैं। लोचनकार के इस कथन का अमिप्राय यही है कि अनीचित्य चाहे विभाव का ही हो, वह अन्ततः उस भावविशेष की चर्वणा में अनीचित्य उत्पन्न करता है। चर्वणा का यह अनीचित्य ही रस से रसमास में विभेद उत्पन्न करता है।

रसमास एवं भावमास के विषय में एक अन्तिम महत्वपूर्ण प्रश्न और है और वह है इसकी चर्वणा के विषय में। रसमास की चर्वणा का वास्तविक स्वरूप क्या है? क्या उसका आस्वादन रस के समान ही होता है अथवा उससे भिन्न कौटि का, यह एक विचारणीय प्रश्न है। संस्कृत के अधिकांश आचार्यों ने रसमास-भावमास की अनुभूति को दो भावों में विभक्त कर दिया है—एक आस्वादन की स्थिति और दूसरी अनास्वादन की स्थिति। प्रथम स्थिति में वक्तुबोद्धव्य आदि का ज्ञान न रहने पर सहृदय एक शुद्ध मौलता के रूप में उस आवाह-मार्गशीर्ष : शक १८९८]

तन्मयी विवेक से आस्वादन ग्रहण करता है और द्वितीय अवस्था में अनौदार बुद्धि के द्वारा जब वह एक आत्मा के रूप में समस्त प्रसंग का आलोचन करता है तब उसके मन पर विविध वास्तविक प्रतिक्रियाएँ होती हैं, जैसे 'प्राक्कर्षणमोहमन्त्र इव मे तन्मयि यतो भूतिम्' आदि पद्य में प्रदर्शित रावण की सीताविषयिणी रति पहले कुछ रति के रूप में आस्वादित होती है, बाद में उसके वक्ता रावण, विषय सीता आदि पूर्वापर तन्मय का ज्ञान होने पर वही रति अनुचित रूप में भासित होने लगती और रति रसाभास में परिणत हो जाती है। अभिनव ने स्पष्ट रूप से स्वीकार किया है कि प्रथम अवस्था में तो एक क्षण के लिए सामाजिक की तन्मयी-मन में वृत्ति ही होती, उसमें तन्मय होकर रति का ही आस्वाद करेगा। उसके बाद पौर्वापर्य के विवेक का अवधारण करने से जो अनौचित्य ज्ञान होगा, यह सामाजिकों की पञ्चावस्थिनी स्थिति है।

अभिनव का यह मत निरपवाद रूप से स्वीकर्णीय नहीं हो सकता। जैसे प्रस्तुत प्रसंग में ही देखें कि उस रावण की रति के वर्णन को पाठक किसी प्रबन्धात्मक काव्य में या नाटक में पूर्वापर तन्मय का ज्ञान के साथ ही पढ़ रहा हो तब प्रथम अवस्था तो आ ही नहीं पायेगी और रसास्वाद किसी भी काल में नहीं होगा। वस्तुस्थिति यही प्रतीत होती है, परन्तु संस्कृत आचार्यों ने एक ही मान्यता को अक्षुण्ण रखा है। काव्यप्रकाश के टीकाकार वामन शलकीकर ने इसी मान्यता को स्थापित करते हुए कहा है कि पहले रसावगम होता है और उसके उत्तरकाल में ही रसानौचित्य का अवगम होता है। यही आभासकता का प्रयोजक है, काव्य-वाचक के अनौचित्य के समान यह रसजन का हेतु वहीं है।^१ इसी तन्मय में एक महत्वपूर्ण प्रश्न वामन ने और उठाया है कि उचितानुचित का विवेक तो लौकिक साम-भूमि में होता है, इसलिए इस अनौचित्य से लौकिक रस की ही आभासकता हुई, सामाजिकनिष्ठ अलौकिक रस की नहीं। इसका निवेद्य करते हुए वे कहते हैं कि साधारणीकरण के उपाय से सामाजिक प्रकृत वर्णन में तन्मय हो जाता है और तब अनौचित्य उपस्थित होने पर सामाजिकनिष्ठ रति में भी आभासता उत्पन्न होती है।^२

इस आभास की स्थिति के साथ-साथ आचार्यों ने एक रस के अनौचित्य के कारण एक दूसरे रस की उत्पत्ति मानी है। जैसे अभिनवगुप्त ने पूर्वोक्त रावण की शृंगारमयी उक्ति में हास्य रस की अवतारणा का प्रतिपादन किया है। रस की अनुभूति का तन्मय सहृदय से है। उक्ति चाहे सम्पूर्ण रूप से शृंगारमयी हो, परन्तु इस एकपक्षीय प्रेम को देखकर सामाजिक उसे हास्यास्पद समझकर उस पर केवल हँस सकता है और उसकी चर्चणा हास्य रस में ही परिणत होती है। इस विषय पर ध्वन्यालोक की बालप्रिया टीका में प्रकाश डाला गया है कि इस पद्य में पहले तो सहृदयों को सीता-विषयक रावण की रति की तन्मयीभाव के कारण आस्वादित होती है, इसलिए पहले शृंगार की चर्चणा होती है। उसके पश्चात् रति के अनुचित आस्वादन का ज्ञान होने पर तद्विषयक हासोद्बोध से हास्य की चर्चणा होती है और

१. काव्यप्रकाश, बालमोघिनी टीका, पृ० १२२।

२. वही, पृ० १२३।

शृंगारचर्चणा होगी तो उसके आभास की ही चर्चणा होगी, अर्थात् ऐसी अवस्था में शृंगार की चर्चणा होगी भी तो अनीचित्य से युक्त होगी, बुद्ध चर्चणा तो हास्य रस की ही होगी। अमिनवमारती में तो अमिनव ने, शृंगार ही नहीं, करुण आदि समस्त, यहाँ तक कि शास्त्र-रस के भी आभासों में हास्य रस ही माना है। उनका प्रत्यक्ष है कि अनीचित्य की प्रभुति से ही हास्य के विभाव का जन्म होता है और वह अनीचित्य सब रसों के विभाव-अनुभाव आदि में प्राप्त होता है। इस प्रकार आचार्य ने सभी रसों के आभास में हास्य रस ही अन्तिम रूप से स्वीकार किया है। प्रस्तुत विषय में संशोधित चारणा यह हो सकती है कि केवल हास्य ही नहीं, अन्य रसों की भी प्रतिक्रिया सामाजिक के मन पर हो सकती है, जैसे इसी प्रसंग में हास्य के अतिरिक्त रावण के प्रति घृणा एवं क्रोध की भी प्रतिक्रिया सामाजिक के मन पर हो सकती है। इसी प्रकार गुरु पर क्रोध करने वाले व्यक्ति के साथ सामाजिक हास्य का अनुभव नहीं करेगा, अपितु क्रोध के आश्रय पर या तो क्रोध ही करेगा या घृणा। इस प्रकार एक ही नहीं अनेक प्रकार की भावात्मक प्रतिक्रियाएँ सामाजिक के मन पर हो सकती हैं। इन सब का विवेचन संस्कृत आचार्यों ने नहीं किया है। केवल प्रथम काल की अनुभूति पर ही उनका ध्यान केन्द्रित रहा है। द्वितीय काल की अनुभूति या भावात्मक प्रक्रिया इतनी अधिक विविधात्मक एवं जटिल होती है कि उसका विवेचन काव्यशास्त्र में नहीं, अपितु मनोविज्ञान में सम्भव है। किसी भाव के अनीचित्यबोध के पश्चात् किसी व्यक्ति की तत्काल अनुभूति की कितनी और किस प्रकार की मानसिक प्रतिक्रियाएँ होती हैं इस विषय का विवेचन मनोविज्ञान की सीमा के अन्तर्गत है और इस स्थान पर आकर भी काव्यशास्त्र मनोविज्ञान की सहायता की अपेक्षा रखता है।

रसामास एवं भावाभास के विषय में एक अन्तिम शंका और है जिसे डॉ० राकेश गुप्त ने उठाया है कि यह तो सम्भव है कि सलनायक के शृंगार का हम आस्वादन न ले सकें, परन्तु आस्वादन एवं अनास्वादन इन दोनों के बीच कोई तीसरी ऐसी सम्भावित अवस्था नहीं हो सकती, जिसमें आस्वादन तो हो, परन्तु वह आस्वादन का आभास हो। इस शंका का उत्तर स्पष्ट रूप से यही है कि किसी अनीचित्यपूर्ण रस या भाव के विनियोजन में उस काव्य-विशेष या पद्यविशेष की विभावादि सामग्री तो उस प्रकृत रस के अनुकूल ही होगी, परन्तु सामाजिक के हृदय पर धीर्वापर्य के विवेक के साथ ही उस विभावादि सामग्री के अनुसार सम्भावित प्रतिक्रिया नहीं होगी। उस रस या भाव की मथार्थ अनुभूति न होकर उनका आभासभाव ही होगा और मथार्थ अनुभूति किसी दूसरे भाव की होगी। इसलिए इस भावानुभूति को तत्सदृश अनुभूति अथवा उस रस या भाव का आभास कहा जाता है और ऐसा कहे जाने में कोई दोष प्रतीत नहीं होता।

—प्रवक्ता, संस्कृत विभाग,
इकाहाबाद विश्वविद्यालय,
इकाहाबाद।

हिन्दी आलोचना में स्वच्छन्दतावाद की धारणा का विकास

राजेश्वर मोतम

० ०

आधुनिक हिन्दी साहित्य की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि उसने अपने विकास की भूमिका में विश्व साहित्य की अनेकानेक प्रवृत्तियों को अन्तर्भूत करते हुए अपनी प्रगति-यात्रा को अग्रगामी बनाए रखा है। परिणामतः पश्चिमी साहित्य एवं आलोचना-प्रवृत्तियों का बहुत अधिक प्रभाव आधुनिक हिन्दी साहित्य पर पड़ा है। इससे अनेक नए ढांचों एवं नई धारणाओं का अस्तित्व सामने आया है। 'स्वच्छन्दतावाद' की धारणा का आसमन भी पश्चिम से ही हुआ है जिसका अंग्रेजी पर्याय 'Romanticism' है। पश्चिमी साहित्य में तो इस ढांचे को लेकर इतना वाद-विवाद चला कि अन्ततः आर्थर लव ज्यॉय को भीत करवा दिया कि परस्पर विरोधी दावों के कारण Romanticism शब्द का कोई भी अर्थ नहीं रहा है। छायावाद के विकास के साथ हिन्दी आलोचकों का ध्यान पश्चिमी साहित्य की इस प्रवृत्ति की ओर गया और इसके साथ ही स्वच्छन्दतावाद पर विचार-विश्लेषण प्रारंभ हुआ। हिन्दी आलोचना में Romanticism के पर्याय के रूप में स्वच्छन्दतावाद की धारणा किस प्रकार विकसित हुई, यहाँ इसका विवेचन प्रस्तुत किया गया है।

हिन्दी आलोचना में स्वच्छन्दतावाद का स्वतंत्र विश्लेषण अल्प ही हुआ है। इसका प्रमुख कारण यह है कि जिस युग में हिन्दी में स्वच्छन्दतावादी प्रवृत्तियाँ विशेष रूप से विकसित हुईं वे अपने विशिष्ट साहित्यिक सांस्कृतिक सन्दर्भों में विकास पाकर छायावादी काव्य के रूप में प्रतिष्ठित हो गईं। निश्चिततः हिन्दी साहित्य के इतिहास में यह धारा असीम महत्त्व रखती है। इसलिए छायावाद को लेकर बहुत अधिक लिखा गया। यद्यपि स्वच्छन्दतावाद और छायावाद पर्याय नहीं वे तथापि हिन्दी आलोचकों ने दोनों को प्रायः एक मानकर छायावाद का विश्लेषण किया। परिणामतः उनकी दृष्टि छायावाद पर ही केन्द्रित रह गई और स्वच्छन्दतावाद पर विशेष नहीं लिखा जा सका। जो सामग्री इस विषय पर उपलब्ध है, उसको तीन वर्गों में रखा जा सकता है :—

"The word romantic has come to mean so many things that, by itself, it means nothing. It has ceased to perform the function of a verbal sign."

—Aurthor lovejoy : Essay in the history of ideas, p. 231

[भाग ६२ : संख्या ३, ४]

१. हिन्दी साहित्य के इतिहास ग्रन्थों में छायावाद और पूर्व-छायावाद से सम्बन्धित सामग्री, जो मूलतः पश्चिमी स्वच्छन्दतावादी कवियों के काव्य के छायावादी कवियों पर पड़े प्रभाव पर प्रकाश डालती है।

२. स्वतंत्र लेख, पुस्तकादि (जिनकी संख्या अल्प है) तथा हिन्दी साहित्य कोश।

३. रीतिकालीन स्वच्छन्द धारा, द्विवेदीयुगीन स्वच्छन्द धारा तथा छायावाद को लेकर लिखे गए शोध-प्रबन्ध।

१. इतिहास ग्रंथों में प्रारम्भिक रूप से तो अनेक लेखकों ने लिखा है, लेकिन पाश्चात्य स्वच्छन्दतावाद की मूल धारणा को बहुत ही कम लोगों ने ग्रहण किया है। सर्वप्रथम आचार्य शुक्ल ने श्रीधर पाठक को सच्चा स्वच्छन्दतावादी सिद्ध करते हुए हिन्दी में उसके प्रभाव को स्वीकार किया। उनके अनुसार इसकी विशेषता प्रकृति के प्रति भावात्मक दृष्टिकोण है:—
“जब पंडितों की काव्यधारा इस स्वाभाविक भावधारा से विच्छिन्न पड़कर रुक हो जाती है तब वह कृत्रिम होने लगती है और उसकी शक्ति भी क्षीण होने लगती है। ऐसी स्थिति में इसी (स्वाभाविक) भावधारा की ओर दृष्टि ले जाने की आवश्यकता होती है। दृष्टि ले जाने का अभिप्राय है उस स्वाभाविक भावधारा के डलाव की नाना अन्तर्मूर्तियों को परस्पर शिष्ट काव्य के स्वरूप का पुनर्बिधान करना। यह पुनर्बिधान सामंजस्य के रूप में हो, अन्य प्रतिक्रिया के रूप में नहीं, जो क्लिरीतता की हद तक जा पहुँचती है। इस प्रकार के परिवर्तन को ही अनुभूति की सच्ची स्वच्छन्दता (डू. रोमांटिसिज्म) कहना चाहिए क्योंकि यह मूल प्राकृतिक आधार पर होता है।”

इस क्रम में दूसरे महत्वपूर्ण आलोचक हैं डा० हजारिप्रसाद द्विवेदी। वे रोमांटिक कवि की मनःस्थिति का विश्लेषण करते हुए लिखते हैं—“कल्पना की अवस्था में वह इस जगत् के समानान्तर जगत् की सृष्टि करता है जिसमें इस जगत् की असुन्दरताएँ और विसदृश्यताएँ नहीं रहतीं, पर अनुभूति की अवस्था में उसके पैर इस दुनिया पर ही जमे रहते हैं वह इसे छोड़ नहीं सकता।” इस प्रकार डॉ० द्विवेदी स्वच्छन्दतावाद को कल्पनाजन्य सिद्ध करते हुए भी, इसे अनुभूति से सम्पृक्त मानते हैं जिससे इन कवियों की कल्पना बिल्कुल अयथार्थ नहीं कही जा सकती। आगे चलकर डॉ० द्विवेदी छायावाद के सन्दर्भ में स्वच्छन्द दृष्टि की सांगोपांग विवेचना प्रस्तुत करते हुए लिखते हैं—“सौन्दर्य के बंधे-संधे आयोजकों, धिसे-धिसाए उपमानों और पिटी-पिट्टाई उत्प्रेक्षाओं पर आधारित चिन्तन-शून्य काव्य-कवि्यों से मुक्ति पाया हुआ वस्तु मानवता के मापदण्ड से सब कुछ को देखता है और फिर कल्पना के अविरल प्रवाह से घन संक्षिप्त आवेगों की उर्वर भूमि प्रस्तुत होता है जो रोमांटिक या स्वच्छन्दतावादी साहित्य के लिए बहुत ही उपयोगी सिद्ध होता है। मानवीय दृष्टि के कवि की कल्पना, अनुभूति और चिन्तन के भीतर से निकली हुई, वैयक्तिक अनुभूतियों के आवेग की समुचित अभिव्यक्ति—बिना किसी आयास के और बिना किसी प्रयत्न के, स्वयं

१. आचार्य रामचन्द्र शुक्ल—हिन्दी साहित्य का इतिहास, पृ० ५७५।

२. डॉ० हजारिप्रसाद द्विवेदी—हिन्दी साहित्य : उद्भव और विकास, पृ० ४५७।

आपाङ्ग-आपैदीर्घ : शक १८९८]

निकल गया हुआ भावबोलीही छायावादी कविता का भाग है।" उपर्युक्त उद्धरण से स्पष्ट है कि कुछ काव्य-वेत्ताओं की दृष्टि से वे छायावाद और स्वच्छन्दतावाद में मूल अन्तर नहीं देखते।

आचार्य नन्ददुलारे बाजपेयी ने स्वच्छन्दतावाद का उद्भव आभिजात्यवाद की प्रतिक्रिया स्वरूप माना है—“यह काव्यचारा जो काव्य और कला के व्यक्त सीन्धों प्रसाधनों, सुन्दर शब्दों और आकृतियों आदि का आग्रह करके चलती है, कलासिद्धि की प्रतिनिधि कही जाती है। दूसरी अतिवादी स्थिति तब आती है जब वह निर्माण सम्बन्धी नियमों में बँध जाती है और स्वतन्त्रतापूर्वक हाथ और पैर नहीं हिला सकती। इस प्रकार जो काव्यचारा अत्यन्त अनियमित पद्धति, संयमरहित प्रवृत्ति की प्रोत्साहन देती है, वह रोमांटिक गति की सूचक है।” बाजपेयी जी स्वच्छन्दतावाद के मूल में विद्रोहात्मक प्रवृत्ति को ही सिद्ध करते हैं। विशेषतः यह विद्रोह अतिनियमबद्धता के प्रति व्यक्त की गई प्रतिक्रिया ही होता है।

इस मृत्सला में एक अन्य उल्लेखनीय विचारक है—डॉ० रघुवंश, जिनके अनुसार रोमांटिक काव्य में व्यक्तित्व की प्रधानता है।

हिन्दी के इतिहास ग्रन्थों में स्वच्छन्दतावाद पर मौलिक विचार अधिक उपलब्ध नहीं होते। डॉ० गणपति चन्द्र गुप्त ने अपनी पुस्तक ‘महादेवी की कविता : नया मूल्यांकन’ में वैज्ञानिक पद्धति से इस समस्या पर विचार किया है। वे छायावाद और स्वच्छन्दतावाद को अमिश्र मानते हैं पर छायावाद को वे मात्र प्रसाधकालीन साहित्य नहीं मानते, बल्कि इसे भाव-प्रधान स्वच्छन्दतामूलक काव्य के रूप में देखते हैं जो काल-स्थानातीत विशिष्ट साहित्यिक प्रवृत्ति है और इस प्रवृत्ति का निर्देश काल विशेष की सामाजिक-सांस्कृतिक स्थितियाँ करती हैं।

२. लेख और पुस्तकों के रूप में हिन्दी आलोचकों ने इस विषय पर बहुत कम लिखा है। केवल मात्र एक ही महत्वपूर्ण पुस्तक इस विषय पर उपलब्ध होती है, वह है—डॉ० देवराज उपाध्याय की “रोमांटिक साहित्य-शास्त्र।” इस पुस्तक में उनका जो स्वच्छन्दतावाद के प्रति दृष्टिकोण निर्मित हुआ है, वह यह है—“इस मनोवृत्ति (भावनात्मक मनोवृत्ति)के

१. डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी—हिन्दी साहित्य : उद्भव और विकास, पृ० ४६३।

२. आचार्य नन्ददुलारे बाजपेयी—आधुनिक साहित्य, पृ० ३८८।

३. “रोमांटिक काव्य में व्यक्तित्व की प्रधानता स्वीकृत है, क्योंकि व्यक्तित्ववाद के आधार पर भावप्रवणता तथा कल्पनाशीलता इस काव्य में विशेष महत्त्व का स्थान रखते हैं।”—
डॉ० रघुवंश—हिन्दी काव्य की प्रवृत्तियाँ (भूमिका भाग), पृ० २।

४. “इन प्रवृत्तियों को किसी एक स्थान (देख) और एक काल (युग) की प्रवृत्ति मानकर देखना अपनी दृष्टि को सीमित, विचार पद्धति को संकीर्ण एवं निर्बल को असंगत बनाना है। पर दुर्भाग्य से छायावाद को जो वस्तुतः स्वच्छन्दतावाद है, इसी सीमित दृष्टि एवं संकीर्ण परिधि से देखा गया है।”

—डॉ० गणपतिचन्द्र गुप्त—महादेवी की कविता : नया मूल्यांकन, पृ० १२७।

[भाग-६२ : संख्या ३, ४]

प्रसूत कविता रोमांटिक कविता होती और सबसे बड़ी चीज होती कवि की आन्तरिक प्रेरणा को प्रत्येक महान् कविता का मूल तत्त्व है। इस कविता में बोधाधीन सत्य के प्रति संकेत होता है।^१

उपर्युक्त पुस्तक की महत्ता में विशेष अमिदुद्धि करती है डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी लिखी गई भूमिका, जिसमें स्वच्छन्दतावाद की मूल चेतना की स्पष्ट एवं विस्तृत व्याख्या की गई है। इसके अतिरिक्त, उपाध्याय जी ने 'क्लासिकल साहित्य' का विश्लेषण करते हुए उसके सापेक्ष रूप में स्वच्छन्दतावाद का स्वरूप विश्लेषित किया है। साथ ही, इसमें शेर्ली, बर्ड्सवर्थ तथा कॉलरिज आदि स्वच्छन्दतावादी कवि-आलोचकों की काव्य-सम्बन्धी धारणाओं को विश्लेषित किया गया है।

इस शैली पर लिखी गई एक लघु पुस्तक जिसका आकार मात्र ३४ पृष्ठ का है, डॉ० रवीन्द्र सहाय वर्मा की है। मूलतः यह कानपुर की 'साहित्यायन' संस्था में दिया गया भाष्य है जो 'रोमांसवादी साहित्य शास्त्र' शीर्षक से प्रकाशित है। डॉ० वर्मा ने स्वच्छन्दतावाद की व्याख्या मनोविश्लेषणारम्भक ढंग से की है। वे अपने मन्तव्य को स्पष्ट करते हुए लिखते हैं— "साहित्य में इवम् की अभिव्यक्ति रोमांटिक कला को जन्म देती है, अहंकारावर्ष की अभिव्यक्ति क्लासिकल अथवा शास्त्रीय कला को और तथ्य सिद्धान्त की अभिव्यक्ति यथार्थवादी कला को।"^२ इस पुस्तक के केवल प्रथम चार पृष्ठों में लेखक का अपना दृष्टिकोण अभिव्यजित हुआ है, शेष में उपाध्याय जी की पुस्तक की भाँति रोमांटिक कवि-आलोचकों का विश्लेषण एवं प्रस्तुतीकरण किया गया है।

स्वतंत्र लेखों के रूप में पत्र-पत्रिकाओं में इस विषय पर जो सामग्री प्रकाशित होती रही है, उसमें मौलिक चिन्तन का अभाव है। इस क्षेत्र में महत्त्वपूर्ण विचार डॉ० दिनकर के हैं। 'काव्य की भूमिका' में वे लिखते हैं— "रोमांटिसिज्म (स्वच्छन्दतावाद) कविता का सर्वाधिक काव्यात्मक तत्त्व है और कविता यदि विज्ञान का प्रतिलोम है तो रोमांटिक कविता विज्ञान का सबसे बड़ा प्रतिलोम समझी जानी चाहिए।"^३ स्पष्टतः दिनकर स्वच्छन्दतावादी कविता को जब सर्वाधिक काव्य तत्त्व से संवलित मानते हैं तो उनका रुझान इस कविता की रागोन्मुखी दृष्टि का निर्देश देना ही है।

हिन्दी में स्वच्छन्दतावाद की कोशगत व्याख्याएँ भी अबिक नहीं मिलतीं। एकमात्र महत्त्वपूर्ण कोश डॉ० धीरेन्द्र वर्मा द्वारा सम्पादित "हिन्दी साहित्य कोश" है। इस कोश में दो स्थानों पर स्वच्छन्दतावाद के स्वरूप के स्पष्टीकरण का प्रयत्न किया गया है। एक तो रोमांटिसिज्म पर श्री राधाकृष्ण सहाय द्वारा लिखी गई टिप्पणी है जिसका केन्द्रीय भाग इन पंक्तियों में आया है— "साहित्यिक उदारवाद ही रोमांटिसिज्म है। अर्थात् प्राचीन शिष्ट तथा क्लासिक परिपाटी के विरोध में उठ खड़ी होने वाली विचारधारा को रोमांटिसिज्म कहा गया है।"^४

१. डॉ० देवराज उपाध्याय, रोमांटिक साहित्यशास्त्र, पृ० १८।

२. डॉ० रवीन्द्रसहाय वर्मा, रोमांसवादी साहित्य-शास्त्र, पृ० ३।

३. श्री रामचारी सिंह दिनकर, काव्य की भूमिका, पृ० २६।

४. हिन्दी साहित्य कोश (प्रधान सं० डॉ० धीरेन्द्र वर्मा), पृ० ६७६।

वही रोमांटिसिज्म मूलतः कल्पनिक कविता के विरोध में उठा काव्यान्दोलन माना गया है। इसी कोश में आधुनिकता की व्याख्या करते हुए काल-सापेक्ष दृष्टिकोण के आधार पर स्वच्छन्दतावाद को प्रवृत्त्यात्मक परिप्रेक्ष्य में आधुनिकता का प्रतिलोम माना गया है। व्याख्याकार का कथन है—“... वर्तमान चिन्तना के माध्यम से ही आधुनिक व्यक्ति भविष्य को कल्पित करना चाहता है। स्थिति का दूसरा छोर रोमांटिसिज्म में मिलता है, जहाँ वर्तमान स्थिति से ऊबकर, और साथ-साथ कभी-कभी उससे विद्रोह करके भी, अतीत में डूबना श्रेयस्कर माना जाता है। अतीत के प्रति सम्मोहन का भाव रोमांटिसिज्म का सर्वाधिक प्रबल तत्त्व है।”

३. वर्तमान समय में हिन्दी में शोध-कार्य बहुत तीव्रता से चल रहा है जिसके अन्तर्गत अनेक विश्वविद्यालयों से साहित्य के अंग-प्रत्यंग को लेकर शोध-कार्य किया जा रहा है, परिणामतः स्वच्छन्दतावाद सम्बन्धी कुछ शोध ग्रन्थ भी प्रकाश में आए हैं। जब तक प्रकाशित शोध ग्रन्थों एवं एतद्विषयक आलोचना पुस्तकों में उल्लेखनीय हैं :—

१. संस्कृत कविता में रोमांटिक प्रवृत्ति—डॉ० हरिश्चन्द्र वर्मा।
२. रीति स्वच्छन्द काव्यधारा—डॉ० कृष्णचन्द्र वर्मा।
३. बनानन्द और स्वच्छन्द काव्यधारा—डॉ० मनोहरलाल जोड़।
४. श्रीधर पाठक तथा हिन्दी का पूर्व स्वच्छन्दतावादी काव्य।—डॉ० रामचन्द्र मिश्र।
५. हिन्दी स्वच्छन्दतावादी काव्यधारा—डॉ० निमुचन सिंह।
६. स्वच्छन्दतावादी काव्य का तुलनात्मक अध्ययन।

(हिन्दी और तेलुगु साहित्य के सन्दर्भ में)—डॉ० पी० आदेश्वर राव।

डॉ० हरिश्चन्द्र वर्मा ने अपने शोध-प्रबंध के सिद्धान्त पक्ष में सिद्ध किया है कि रोमांटिक काव्य-प्रवृत्ति काव्य-स्थान-निरपेक्ष काव्य प्रवृत्ति है और इसका मूल स्वर अन्तर्मुखी है।^१ वस्तुतः उनके दोनों मत क्रमशः बाल्टर पेटर और एम क्रोन्वे के मतों की स्वीकृति ही है। इस पुस्तक की भूमिका डॉ० बुद्धप्रकाश ने लिखी है। हिन्दी में स्वच्छन्दतावाद की धारणा के विकास में इस भूमिका का भी काम महत्त्व नहीं है। ‘रोमांटिसिज्म’ पर शब्द-व्युत्पत्ति के विषय में विचार करते हुए डॉ० बुद्धप्रकाश जी जिस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं, वह है—“रोमांटिक धारण क्रान्तिकारी है। इसमें परिवर्तन की मूल और प्रसंजन का निनाव है।”

१. हिन्दी साहित्य कोश (प्रधान सं० डॉ० श्रीरेन्द्र वर्मा), पृ० ११०।

२. डॉ० हरिश्चन्द्र वर्मा, संस्कृत कविता में रोमांटिक प्रवृत्ति, प्राक्कथन (ii-iii)।

३. (क) “अपने अन्तर्जगत् में पूर्ण आस्था अन्तर्मुखी अथवा रोमांटिक व्यक्तित्व की मौलिक विशेषता है।—वही, पृ० ८।

(ख) रोमांटिसिज्म जीवन और जगत् में अन्तर्मुखता की प्रधानता की सहज स्वीकृति है, जिसमें अन्तर्मुखी व्यक्तित्व की सृजन-प्रेरणा पूर्ण आत्मानुभूति (Self Realization) तथा स्वतंत्र आत्मविश्वसक्ति (Self Expression) के विविध मार्ग अपनाती अथवा स्वतः निमित्त करती चलती है।—वही पृ० २२।

४. वही (डॉ० बुद्धप्रकाश द्वारा लिखित भूमिका) (iv)।

डॉ० मनोहरलाल गोड़ ने जनानन्द के काव्य का अध्ययन स्वच्छन्दतावादी शक्तों के आधार पर प्रस्तुत किया है। यद्यपि उन्होंने प्रसंगवश पाश्चात्य स्वच्छन्दतावादी आलोचना सिद्धान्त का विश्लेषण किया है, परन्तु मूलतः उन्होंने इसके एक ही प्रमुख तत्त्व—उन्मुक्त, यथार्थमय एवं सरल-सहज 'प्रेम' को लिया है। उनके आलोच्य कवि के सन्दर्भ में शेष प्रवृत्तिर्मा प्रार्थनिक नहीं रहती। उनके मतानुसार स्वच्छन्दतावादी कलाकारों की दृष्टि यथार्थपरक न होकर आकांक्षामूलक है।

विद्वानों द्वारा भूमिका लिखवाने की परम्परा इस पुस्तक में भी निर्भाई गई है। उसका हमें लाभ यह हो गया है कि एक अन्य विद्वान् आचार्य विश्वनाथ प्रसाद मिश्र के स्वच्छन्दतावाद सम्बन्धी विचारों से हमें अवगत होने का अवसर मिलता है। पुस्तक के परिचय-भाग में आचार्य मिश्र जी लिखते हैं—“स्वच्छन्द काव्य भाव भावित होता है, बुद्धिबोधित नहीं। इसलिए आन्तरिकता उसका सर्वोपरि गुण है। आन्तरिकता की इस प्रवृत्ति के कारण स्वच्छन्द काव्य की सारी साधना सम्पत्तिधासित रहती है। यह वह दृष्टि है जिसके द्वारा इन कर्त्ताओं की रचना के मूल उत्स तक पहुँचा जा सकता है। बहुत आधुनिक ढंग से कहें तो कहेंगे कि स्वच्छन्द वृत्ति के कवियों की अनुमृति ही उनका मुख्य आधार है।”

डॉ० कुण्जचन्द्र वर्मा का शोध प्रबन्ध उन्हीं विचार-सरणियों का पोषक है, जो डॉ० गोड़ के शोध प्रबन्ध की हैं। इसमें रीतिकाल की स्वच्छन्द धारा के कवियों के काव्य का विवेचन किया गया है। रीतिकालीन शास्त्रीयता की तुलना उन्होंने 'निबो-क्लासिसिज्म' से की है और हिन्दी रीतिकालीन स्वच्छन्द काव्य के जन्म के लिए उत्तरदायी परिस्थितियों को पाश्चात्य स्वच्छन्दतावाद के उद्भव से पूर्व की परिस्थितियों के समान माना है।

डॉ० रामचन्द्र मिश्र का शोध-प्रबन्ध हिन्दी साहित्य के सन् १८७५ ई० से लेकर सन् १९२५ ई० तक—५० वर्ष तक के काल से सम्बन्ध रखता है। इसमें मूलतः आचार्य शुक्ल जी की इस धारणा का पोषण हुआ है कि उपर्युक्त काल की काव्य-चेतना को पाश्चात्य स्वच्छन्दतावाद ने बहुत प्रभावित किया है और इस धारा के हिन्दी में प्रतिनिधि कवि हैं—श्रीधर पाठक। इस काव्य के प्रवृत्तात्मक मानदण्डों को डॉ० मिश्र ने पाश्चात्य स्वच्छन्दतावाद के आधार पर निर्धारित किया है। उनके मत से स्वच्छन्दतावादी काव्य, काव्य की वह विशेष सर्जना है जो कल्पना और आवेश से युक्त परम्परागत विधान और बाह्यंग नियन्त्रण से विमुक्त और मानसिक सरलता तथा अकृत्रिमता से सम्बन्ध मानसिक तथा लोकभूमि की भावनाओं से युक्त हो।

१. “जीवन का सच्चा स्वरूप आदर्श है, यथार्थ नहीं यह विचार-सरणि स्वच्छन्द धारा के कलाकारों की है।”

—डॉ० मनोहरलाल गोड़, जनानन्द और स्वच्छन्द काव्यधारा।

२. वही, आचार्य विश्वनाथ प्रसाद द्वारा लिखित 'परिचय' पृ० ५।

३. डॉ० रामचन्द्र मिश्र, श्रीधर पाठक तथा हिन्दी का पूर्व स्वच्छन्दतावादी काव्य, पृ० ४६।

आभाद-वर्षोत्सव : सन् १८९८]

डॉ० त्रिभुवन सिंह ने 'हिन्दी की स्वच्छन्दतावादी काव्यधारा' में पाश्चात्य परिभाषाओं के आधार पर ही स्वच्छन्दतावाद के सम्बन्ध में अपना मत व्यक्त किया है परन्तु प्रकारान्तर से इस पुस्तक में छायावाद का ही विवेचन किया गया है।

डॉ० पी० आदेश्वर राव ने अपने शोध प्रबन्ध में हिन्दी और तेलुगु साहित्य की स्वच्छन्दतावादी काव्यधाराओं का तुलनात्मक अध्ययन किया है। उन्होंने छायावाद और स्वच्छन्दतावाद में कोई अन्तर नहीं किया है। पुस्तक के प्रारंभ में उन्होंने पाश्चात्य स्वच्छन्दतावाद का विश्लेषण किया है, पर उसमें क्रम और व्यवस्था का अभाव है। उनका एतद्विषयक निष्कर्ष यह है—“यह वैयक्तिक या व्यक्तिपरक काव्य है, जिसमें कवि के व्यक्तित्व को अभिव्यक्ति मिलती है। स्वच्छन्दतावाद की अपनी स्वतंत्र साहित्यिक मान्यताएँ हैं और वे मान्यताएँ परम्परावादी काव्य मान्यताओं के विरोध में प्रकट हुई हैं।”

हिन्दी में 'स्वच्छन्दतावाद' पर जो विचारामिव्यक्ति हुई है, उसका क्रमिक विवेचन ऊपर प्रस्तुत किया गया है। इस विवेचन के आधार पर जो तथ्य उमर कर सामने आते हैं, वे इस प्रकार हैं :—

१. एक वर्ग के आलोचकों ने बाल्टर पेटर, एच क्रोम्बे और प्रियर्सन के मत को प्रति-ध्वनित करते हुए स्वच्छन्दतावाद को शाश्वत साहित्यिक प्रवृत्ति माना है। उनके अनुसार यह प्रवृत्ति किसी भी काल में और किसी भी साहित्य में प्रस्फुटित हो सकती है। इस वर्ग के प्रमुख आलोचक हैं—डॉ० हरिश्चन्द्र वर्मा तथा डॉ० गणपतिचन्द्र गुप्त। डॉ० मनोहरलाल गौड़ और डॉ० कृष्णचन्द्र वर्मा समस्त स्वच्छन्दतावादी प्रवृत्तियों की अपेक्षा उसके एक पक्ष—भावनात्मक प्रेम को ही इस रूप में स्वीकार कर चलते हैं।

२. दूसरे वर्ग के आलोचकों ने स्वच्छन्दतावाद को पाश्चात्य 'रोमांटिक मूवमेंट' के रूप में ग्रहण किया है। उन्होंने इस काव्य की प्रवृत्तियों का निर्धारण करते समय सन् १७९८ से सन् १८३२ ई० तक के अंग्रेजी काव्य को सामने रखा है। उनकी विचार-सरणियों का आधार सी० एम० बावरा, कॉम्पटन रिकेट, आर्थर लबज्वाँय और मॉर्स पेल्सम रहे हैं। इस वर्ग के आलोचक हैं—आचार्य शुक्ल, आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी, डॉ० देवराज उपाध्याय, डॉ० रवीन्द्रसहाय वर्मा तथा डॉ० बुद्धप्रकाश।

३. तीसरे वर्ग में वे आलोचक आते हैं जिन्होंने स्वच्छन्दतावाद को हिन्दी साहित्य के 'छायावाद' के रूप में देखा है और वे पूर्णतः इसे छायावाद का पर्याय मानकर चलते हैं। इन आलोचकों के अनुसार छायावाद पर पाश्चात्य स्वच्छन्दतावादी काव्य का अत्यधिक प्रभाव रहा है, पर यह प्रभाव ही है अनुकरण नहीं अतः इसमें स्वाभाविकता, अन्तर्मुखता, वैयक्तिकता एवं प्रकृति उन्मुखता आदि अनेक ऐसी प्रवृत्तियाँ प्रमुखरूपेण उभरी हैं जो स्वच्छन्दतावाद की प्राण हैं। इसलिए इन आलोचकों ने छायावाद को ही स्वच्छन्दतावाद नाम दिया है। इस वर्ग के आलोचक हैं—डॉ० रामचन्द्र बिष्ट, डॉ० त्रिभुवन सिंह तथा डॉ० पी० आदेश्वर राव। डॉ० गणपतिचन्द्र गुप्त ने भी स्वच्छन्दतावाद और छायावाद को पर्याय माना है।

१. डॉ० पी० आदेश्वर राव, स्वच्छन्दतावादी काव्य का तुलनात्मक अध्ययन, पृ० ८८।

हिन्दी आलोचकों ने स्पष्टतावाद पर जो कुछ लिखा है, अधिकांशतः वह पाश्चात्य विचारकों की धारणाओं पर ही आधारित है। परिमाण में थोड़ा लिखने पर भी आचार्ये हजारीप्रसाद द्विवेदी जी जिस गंभीरता से इस काव्य-धारा की मूल चेतना को पकड़ पाए हैं, इतनी गंभीरता किसी अन्य आलोचक में देखने को नहीं मिलती। वह मूल चेतना है—इस काव्य में निहित मानवतावाद और मानस के प्रति आस्था।^१

—हिन्दी-विभाग,
रामलाल आनन्द कॉलेज,
नयी दिल्ली

१. “इस युग के यूरोप में अद्भुत विरोधाभास है। मनुष्य ने सर्व पर सन्देह किया, परम्परा समर्थित नैतिक दृष्टिकोण पर सन्देह किया, परिपाटी विहित रसमता पर सन्देह किया और फिर भी यह युग विश्वास का युग है क्योंकि मनुष्य ने अपने पर सन्देह नहीं किया।”

—रोमैण्टिक साहित्यशास्त्र (डॉ० देवराज उपाध्याय) की भूमिका।

अन्ताङ्ग-मार्गदर्शक : अंक १८९८]

मध्यकालीन पुनर्जागरण पर इस्लाम और सूफी धर्म-साधना का प्रभाव

डॉ० रमाकांत शर्मा



इस्लाम धर्म तथा सूफी सन्तों का भारत में आगमन एक ऐतिहासिक घटना है। इस धर्म और संस्कृति ने प्रत्यक्ष और परोक्ष रूप से कुछ सीमा तक भारतीय कवियों तथा उनकी धर्म-चेतना को अवश्य ही प्रभावित किया है। हिन्दू और मुस्लिम नामक दोनों जातिवर्गों ने एक-दूसरे से बहुत कुछ सीखा और दोनों के सम्मिश्रण के फलस्वरूप एक नई सन्ध्या एवं संस्कृति प्रकाश में आ गई जिसे इतिहास में इण्डो-मुस्लिम (Indio-Muslim-culture) संस्कृति कहा जाता है।^१ सूफी सन्त हृदय की शुद्धता, बाह्यावरण की पवित्रता, ईश्वर के प्रति अपार श्रद्धा, पारस्परिक सहानुभूति, विश्वप्राप्त्य एवं विश्वप्रेम की ओर सबका ध्यान आक-र्षित करते थे और उन्हें अपने मत की मुख्य वेग बतलाते हुए उसे स्वीकार कर लेने का आग्रह भी करते थे।^२ इस प्रेम सत्त्व और मतबालेपन से भारतीय सन्त-मन की प्रभावित हुई। यद्यपि मधुरामणिक हमारे वहाँ उससे पूर्व भी विद्यमान थी, किन्तु सूफियों के 'प्रेम सत्त्व' ने भारतीय समाज को बहुत प्रभावित किया। मुस्लिम धर्म 'इस्लाम' तथा सूफियों के प्रभाव की व्यापकता बताते हुए प्रो० ताराचन्द ने यह स्वीकार किया है कि इस्लाम का प्रभाव न केवल हिन्दू धर्म और कला पर ही पड़ा बरन् साहित्य और विज्ञान भी उक्त प्रभाव से बचूँ नहीं रह सके।^३

सूफी कवियों ने प्रेम और सहृदयता का सहारा लेकर हिन्दू और मुस्लिम संस्कृतियों को बहुत निकट लाने में सफलता प्राप्त की। लेकिन ध्यान देने की बात यह है कि दो भिन्न संस्कृतियों को निकट लाने का जितना कार्य सूफियों ने किया उतना ही हिन्दू भक्तों ने भी किया था।^४ इनके सामूहिक प्रयास से दोनों संस्कृतियाँ मतभेद को काफ़ी मुला सकीं। मुसल-मानों के भारत आगमन ने मध्यकाल के हिन्दू समाज में व्याप्त कुमाकुल, ऊँचनीच के भेद-भाव को बहुत सीमा तक कम कर दिया। मध्यकालीन भारतीय पुनर्जागरण में मुसलमानों और सूफी सन्तों की इसे सबसे बड़ी देन के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। इसी तथ्य

१. श्री उमाशंकर मेहरा, मध्यकालीन भारतीय सन्ध्या एवं संस्कृति, पृ० ६६।

२. वही, पृ० २८२।

३. Dr. Tarachand, Influence of Islam on Indian Culture, P. 137.

४. S. Abid Hussain, The national Culture of India, P 103.

पर प्रकाश डालते हुए डॉ० मलिक मोहम्मद लिखते हैं—‘कर्मफल वा कर्म-सिद्धांत के अन्व-विश्वास के कारण जन्म से नीच समझी जाने वाली जातियों में उत्कट विद्रोह का भाव अभी आया नहीं था। परन्तु मुसलमानों के संसर्ग ने उन्हें जाग्रत कर दिया और उन्हें अपनी स्थिति की वास्तविकता का परिचय होने लगा। मुसलमान-मुसलमान में कोई भेद-भाव न था। उनमें न कोई नीच भाव ठेक। मुसलमान होने पर छोटे से छोटे व्यक्ति अपने आपको सामाजिक दृष्टि से किसी भी दूसरे मुसलमान के बराबर समझ सकता था। बहुते-इस्लाम होने के कारण वे सब बराबर थे। पर हिन्दू-धर्म में यह सम्भव नहीं था।’

सूफी सन्तों के प्रयास तथा मुसलमान जाति के साथ एक लम्बे समय तक रहने के कारण अछूतों को भी हिन्दू समाज में चाहे समानता का स्तर प्राप्त नहीं हुआ ही, परन्तु भगवान की भक्ति करने के लिए पूरा-पूरा अवसर दिया जाने लगा। अनेक मध्यकालीन हिन्दू सन्तों ने मुसलमानों और नीच समझी जाने वाली अनेक जातियों के लोगों को अपना शिष्यत्व प्रदान किया। कविबर रामधारी सिंह दिनकर ने अन्धकालीन पुनर्जागरण में सूफी सन्तों और इस्लाम धर्म की बेन को स्पष्ट करते हुए ठीक ही लिखा है कि यदि इस्लाम के भीतर समानता काका सिद्धांत प्रबल नहीं होता, यदि सूफियों और हिन्दू भक्तों के बीच सत्संगति का संबंध नहीं होता और यदि समाज के हर तबके में नये जागरण की वृज नहीं उठी होती, तो वैष्णव आचार्य सामाजिक आचार्यों में उदात्ता दिखाने को तैयार होते या नहीं, यह कहना कठिन है।’ हाँ, इस तथ्य को स्वीकार करने में हमें किन्तु संकोच नहीं होना कि रामानुजाचार्य तक भक्ति आन्दोलन पर इस्लाम का रंघ भर भी प्रभाव नहीं पड़ा था। इस्लाम का प्रभाव उत पर तब पड़ने लगा, जब भक्ति आन्दोलन उत्तर भारत में पहुँचा जहाँ मुसलमानों की संख्या बहुत काफी थी, जहाँ स्थान-स्थान पर सूफियों का निवास था और जहाँ के हिन्दू मुसलमानों के रीति-रिवाज और सामाजिक आचार्यों से बोझ-बहुत प्रभावित होने लगे थे।’ इमर डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी सूफी लोगों को ठीक एकेसरवादी नहीं मानते। उनके अनुसार, ‘सूफियों का विश्वास बहुत कुछ इस देश के विविष्टाईलवादी दार्शनिकों की भाँति है। विविष्टाईल-वादी दार्शनिकों का व्यावहारिक धर्म भी भक्ति ही है और इन साधकों का व्यावहारिक धर्म भी भक्ति ही है। निस्संदेह इन साधकों की मधुर भक्ति-भावना ने हमारे देश के सन्तों को भी प्रभावित किया है और उन्होंने भी इस देश से बहुत कुछ ग्रहण किया है।’

इस्लाम के प्रभाव का प्रारम्भ

जहाँ तक इस्लाम और भारत के प्रथम सम्पर्क का प्रश्न है, हम यह कह सकते हैं कि इस्लाम और भारत का सम्पर्क सबसे पहले अरब सागर के व्यापारिक भागों द्वारा हुआ।

१. डॉ० मलिक मोहम्मद, वैष्णव भक्ति आन्दोलन का अध्ययन, पृ० ३३८।

२. रामधारी सिंह दिनकर, संस्कृति के चार अध्याय, पृ० ३८०।

३. रामधारी सिंह दिनकर, संस्कृति के चार अध्याय, पृ० ३७६-७७।

४. डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी, मध्यकालीन धर्म साधना, पृ० २५४।

कहा, आकाशचर और काश्मिराब्द के समुद्र-तटों पर मुसलमान व्यापारी जाने-आने और बसने लगे। १३७ ई० में अरबों का एक बहाली बेड़ा अम्बई के निकट माना में उतरा। इसके बाद सऊद, बाबुल और केलाक में और बड़े बाये। ७१२ ई० में मुहम्मद-बिन-क़ासिम ने सिंधु विजय की और फिर मुसलमानों ने गुजरात पर कब्जा किया। सिंध के मुस्लिम शासन में हिन्दुओं को अपने धर्म के अनुसार आचरण करने की स्वतंत्रता थी। इस प्रकार इस्लाम और बुद्ध के हिन्दू शासक इस्लाम का आदर करते थे।^१ धीरे-धीरे धर्म, मुसलमान और मुसलमानों का सम्पर्क वास्तव से होता रहा। भारत में इस्लाम के दोष को समझने के लिए चार प्रकार के मुसलमानों का अध्ययन आवश्यक है— प्रशासक, दरबारी और राजकीय कर्मचारी; २. मुल्ला, मौलवी, विद्वान और साहित्यिक; ३. सूफी सन्त, महात्मा और संन्यासी और ४. साधारण जनता, कारीगर, दस्तकार आदि।^२

प्रशासक और दरबारी वर्ग सामान्यतः धर्म को केवल सत्ता हथियाने का साधन समझते थे। यह वर्ग शक्ति-संघर्ष में जुटा रहता था। मुल्ला-मौलवी धर्म के कट्टर थे। अतः हिन्दू समाज से बिलगाव की भावना रखना स्वाभाविक था। हाँ, कुछ साहित्यकारों, सन्तों और साधारण जनता में हिन्दू-मुस्लिम संस्कृति की निकटता का अनुभव किया जा सकता है। इनमें उतनी कट्टरता नहीं थी। साधारण मुस्लिम-समाज ने हिन्दुओं के धार्मिक आचारों, पूजा-पाठ तथा आचरण के तौर-तरीकों को किसी हद तक स्वीकार किया था। ध्यान देने की बात यह है कि धार्मिक मान्यताओं के अलावा सामाजिक अवस्था में भी भारत के मुसलमान हिन्दुओं के समान ही जातियों में बँटे थे, करीब-करीब हर व्यवसाय एक जाति बन गया था, और लोग अपनी-अपनी जाति में ही रोटी-बेटी का रिस्ता रखते थे। इन चीजों से स्पष्ट है कि छोटे श्रेणी के कारोबारी मुसलमान हिन्दुओं से मेल-मिलाप में आपसि नहीं रखते थे। किन्तु, ऐसा होते हुए भी हिन्दू और मुसलमान में पूरी तरह एका नहीं हो सकता। वे अपने-अपने रीति-रिवाजों से इस तरह बँधे रहे कि उनमें पूरी तरह भावनाओं का सामंजस्य नहीं हो पाया।^३

हिन्दू-मुस्लिम संस्कृति की समन्वयपरक चेष्टाएँ

सम्यकालीन पुनर्जागरण के समय सूफी मत में समन्वय की प्रवृत्ति प्रमुख रूप से रही। इस दृष्टि से काबरी और बरतारी सूफी तथा उत्तर प्रदेश के समन्वयमार्थी सूफियों का योगदान विशेष रूप से उल्लेखनीय है। डॉ० बुद्धप्रकाश ने हिन्दुओं और मुसलमानों के समान आचार पर प्रकाश डालते हुए ठीक ही लिखा है कि उक्त महात्माओं के प्रयत्नों से हिन्दू और मुसलमान एक-दूसरे के काफी निकट आये। बहुत से मुसलमान मुसीबतों से बचने के लिए नृत्यों और मन्त्रों की मजतें करने लगे। जबकि से बचने के लिये प्रायः सभी जीतला पर

१. डॉ० बुद्धप्रकाश, भारतीय धर्म एवं संस्कृति, पृ० १४३।

२. वही, पृ० १४५।

३. वही, पृ० १४५।

बढ़ावा बढ़ाते और हिन्दुओं जैसी रस्में अदा करते थे। सासरीर से बीबाकी घर इस की तरह ही मुसलमान कुशियाँ मनाते और बहू-बेटियों के पास चैंट भेजते थे। इस अवसर पर बरतनों की रंग कर उनमें लाल चावल भरकर भेजने का रिवाज था। औरतें पौरी और बीबियों की भर्त्सना करतीं और उनके नाम के उपवास करती थीं। ये सब तथ्य केवल हिन्दू सिंहािन्दी की "नदूबात" से प्रकट होते हैं।^१ बीरे-बीरे वर्णग्रन्थों के अनुवाद, लोक भाषाओं की साहित्य में भी बृद्धि, स्वापत्य-कला में आपसी शैलियों का समन्वय तथा चित्रकला के क्षेत्र में आपसी योगदान होने लगा। हिन्दू तथा मुसलमान दोनों ही ज्योतिष विद्या के सूत्रों और मन्त्रिध्वनिधियों में विश्वास करते थे।... साथ ही उस युग के धार्मिक आन्दोलनों के उदाहरण विचारों का प्रचार सन्त-उपदेशकों का एक समूह 'जनता की समझ में आ जाने वाली' भाषा में कर रहा था। इन बातों से प्रोत्साहन पाकर जनता की प्रतिभा बहुमुखी होकर प्रस्फुटित हुई।^२ इस प्रकार हम देखते हैं कि मध्यकाल में मुसलमानों का प्रभाव हिन्दुओं पर तथा हिन्दुओं का प्रभाव मुसलमानों पर काफी हद तक पड़ा। किन्तु, इतिहासकारों का एक वर्ग ऐसा भी है जिसका मत है कि मुस्लिम संस्कृति का प्रभाव इतने व्यापक रूप से हिन्दुओं पर कभी नहीं पड़ा।

डॉ० आशीर्वादीलाल जीवास्तव लिखते हैं कि इन दो शक्तिशाली वर्गों, संस्कृतियों के संघर्ष ने मध्ययुगीन भारतीय संस्कृति पर कोई वास्तविक रचनात्मक प्रभाव नहीं डाला, जबकि अंग्रेजों और पाश्चात्य सभ्यता के सम्पर्क ने १९वीं सदी के सांस्कृतिक पुनरुत्थान को जन्म दिया। हिन्दू और मुस्लिम दोनों सभ्यताओं के सदस्यों के सम्पर्क से परस्पर जो भी प्रभाव पड़ा यह केवल इस संयोग की बात है कि वे एक देश में इतने समय तक साथ-साथ रहते रहे। वैसे हिन्दू मुसलमानों में स्वतः आपसी लाभ के लिये एक दूसरे से कुछ सीखने की कोई उत्सुकता नहीं थी। भारत के मध्यकालीन शक्ति-आन्दोलन का जन्म हिन्दू-धर्म और इस्लाम के परस्पर सम्पर्क से नहीं हुआ था।^३ इतना सब कुछ लिखने के बावजूद इन्होंने हिन्दू-समाज जिन-जिन क्षेत्रों में मुसलमानों से प्रभावित हुआ उनका वर्णन बड़े ही रोचक ढंग से किया है। उनके अनुसार सामाजिक जीवन और मनोरंजन, भारतीय ललित कला तथा स्वापत्यकला, युद्ध-प्रणाली, चित्रकला, उद्यान कला आदि क्षेत्रों पर मुसलमानों का सर्वाधिक प्रभाव पड़ा। इस पर मुसलमान लोग भी हिन्दुओं के सामाजिक संरक्षण, सभ्यता और संस्कृति से काफी प्रभावित हुए थे।

डॉ० आशीर्वादीलाल इस तथ्य पर विशद रूप से प्रकाश डालते हुए लिखते हैं कि जो हिन्दू मुसलमान हो गये थे, वे भी अपनी हिन्दू परम्पराओं को पूरी-पूरी नहीं भुला सके। सन्तों और सरगाहों की पूजा करना हिन्दुओं के स्थानीय और जातीय देवी-देवताओं की

१. डॉ० बुद्धप्रकाश, भारतीय धर्म एवं संस्कृति, पृ० १७५।

२. मजुमदार, रायचौधरी, एवं इतर, मध्यकालीन भारत (भारत का बृहत् इतिहास: द्वितीय भाग), पृ० २७९, २९२।

३. डॉ० आशीर्वादीलाल जीवास्तव, मध्यकालीन भारतीय संस्कृति, पृ० २३३-२३४।

हम जानते हैं कि मुसलमानों का जिनसे वे अपने मुसलमानों के लिए ही नहीं छोड़ सकते थे। मुसलमानों की स्वीकार की जायज के हिन्दुओं के स्वीकारों की तरह अन्य-वस्तु के समान माने जाते थे। अपने-अपने का स्वीकार विचारों के हिन्दुओं-हिन्दुओं की तरह यदि यह आवश्यक करने और-कुछ के साथ सम्बन्धित माने जाय। मुसलमानों में कभी-कभी और विभिन्न-प्रकार के उत्तम हिन्दुओं के विचारों के मुसलमानों और विचार-सम्बन्धित प्रकारों जैसे माने जाते थे। इसी तरह, हिन्दुओं के विचारों के संस्कारों के मुसलमानों के विचारों की प्रभावित किया और मुसलमानों ने बहुत-भूत-भूत करने की प्रथा विशेष रूप से अपना ली। इस-आ-नू हिन्दू धर्म के लिए सौभाग्य भूत-भूत का ही दूसरा नाम है। हिन्दू जाति-सम्बन्धिता भी जनजाती मुस्लिम समाज को प्रभावित किए बिना न रही। दिल्ली सल्तनत काल के प्रारम्भिक दिनों में ही तुर्क, पठान, सैयद और एक के एक तक "अपनी से नीची जाति या चारों बात अथवा कौनों से बाहर, यहाँ तक कि अपनी निजी कौम से भी बाहर, विवाह संबंध करने की बात नहीं सोच सकता था।" मुसलमानों ने भी हिन्दुओं के कुछ कीमती वस्तुओं, जैसे पान और चीर आदि को पहनना शुरू कर दिया था। यहाँ तक कि मुसलमान सुल्तान भी क्राज और अन्य राजकीय विष्णु धारण करने लगे थे। अपने-अपने आहार और भूत-भूत-संज्ञा में भी मुसलमान हिन्दुओं से बड़े प्रभावित हुए थे। पान खाना उनमें बड़ा ही जनप्रिय हो उठा था। हिन्दू पकवान, मिष्ठान और खूब पकी हुई मिर्च-मसाले युक्त भोजन की वस्तुएँ उन्हें अब अच्छी लगने लगी थीं और उन्होंने हिन्दू पाक-कला की बहुत-सी बातों को अपना लिया था। इस्लाम में अंगूठियाँ, हार, कानों के आभूषण आदि पहनाना बर्जित था, पर भारतीय बनी मुसलमान इन्हें धारण करने लगे थे। मुसलमानों की धार्मिक विचारधारा और रीति-रिवाजों पर भी हिन्दू-धर्म का कुछ सीमित-सा प्रभाव पड़ा था।^१ हिन्दी-साहित्य के प्रेम-काव्य की रचना पर मुसलमानी संस्कृति का प्रभाव विशेष रूप से पड़ा है। इन्हें इस तथ्य को भी स्वीकार करना होगा कि प्रेमकाव्य की रचना विशेषकर मुसलमानों के कोमल हृदय की अभिव्यक्ति है।^२

मुस्लिम शासकों में कुछ ऐसे शासक भी थे, जो हिन्दू-धर्म के प्रति उदार ही नहीं; बरन् उस पर आस्था भी रखते थे। जहाँ वे एक ओर इस्लाम के अन्तर्गत सूफी धर्म के प्रचार की साधना में विश्वास मानते थे वहाँ दूसरी ओर वे हिन्दुओं के धार्मिक आस्थाओं को भी सौजन्य की दृष्टि से देखते थे। प्रेम-काव्य की रचना में इसी भावना का आचार है। भारत में सूफी धर्म-साधना के व्यापक प्रभाव के कारणों का उल्लेख करते हुए डॉ० रामकुमार वर्मा ने ठीक ही लिखा है कि भारत में सूफी सम्प्रदाय का स्वागत इसलिए विशेष रूप से हुआ है कि उसमें वैराग्य की पृष्ठभूमि है और अपने मूल रूप में सूफी सम्प्रदाय वैराग्य का अन्तर्गत भाग है। अरब और भारत के जो संबंध प्राचीन काल से बने जाते हैं, उनसे यह निष्कर्ष निकाला

१. दिल्ली सल्तनत, पृ० ६०८।

२. डॉ० आशीषादीलाल जीवास्वय, मध्यकालीन भारतीय संस्कृति, पृ० २३६।

३. डॉ० रामकुमार वर्मा, हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, पृ० २८९।

जो सकता है कि वेदान्त की विचारधारा अरबी में अवश्य स्फूर्तिपूर्वक हुई होगी और सूफी धर्म ने निर्माण में वेदान्त की चिन्तन-शैली का आश्रय अवश्य ग्रहण किया होगा। दूसरा कारण यह था कि सूफी-सम्प्रदाय ने अपने द्वार सभी जाति के लोगों के लिये खोल रखे थे। वर्ष-भेद और वर्ण-भेद के समस्त बाधों के पर्याय उनके सात्विक जीवन की श्रेष्ठता ही उनके महान् व्यक्तित्व का भावगुण थी। यहाँ तक कि इस्लाम के न्यायाधीश भी उन्हें शेर, मलिक, मोमिन, सलीफा आदि की उपाधियों से अलंकृत करते थे। सात्विक जीवन की समस्त सुविधाओं से भरपूर क्या सूफी मत में दीक्षित हो जाने का यह प्रलीमने अस्पृश्य और घृणा से देखी जाने वाली जातियों के लिये कम था? फल भी यही हुआ कि हजारों और लाखों की संख्या में हिन्दू-धर्म के विविध वर्णों के असन्तुष्ट सदस्य सूफी सन्तों के चमत्कारों से प्रभावित होकर और उनकी सात्विकता और सहिष्णुता से आकर्षित होकर इस्लाम-धर्म के अन्तर्गत सूफी सम्प्रदाय में दीक्षित हुए और भारत में मुसलमानों की संख्या बरसात की जड़ी हुई नदी की भाँति बढ़ती ही गई। और यह सत्य है कि भक्ति आन्दोलन व सूफी सन्तों के कारण दोनों धर्मों में समन्वय की भावना उत्पन्न हुई। प्रमाण के लिए हम 'अल्लोपनिषद्' को भी ले सकते हैं। इसकी रचना हिन्दुओं ने की थी। और इसमें अल्लाह को विष्णु रूप तथा मुहम्मद को महात्मा बुद्ध का अवतार बताया गया था। अतः स्पष्ट है कि भक्ति आन्दोलन के उपरान्त दोनों धर्मावलम्बी एक-दूसरे के समीप आते चले गए और उन दोनों की संस्कृति व सम्प्रदाय भी विभिन्न क्षेत्रों में प्रभावित हुई।

हिन्दी साहित्य पर प्रभाव का प्रश्न

यहाँ तक हिन्दी साहित्य पर मुस्लिम प्रभाव का प्रश्न है हम यह कह सकते हैं कि आरम्भ में हिन्दू-साहित्य पर मुस्लिम प्रभाव नाममात्र का था। लगभग तीन सौ वर्ष तक हिन्दुओं ने फारसी और अरबी भाषा के अध्ययन की ओर ध्यान नहीं दिया परन्तु फारसी के राजभाषा होने के कारण भारत में धीरे-धीरे इसका प्रचलन हुआ। राजभाषा के कारण सारा सरकारी कामकाज फारसी में ही होता था। अतः जो हिन्दू सरकारी नौकरी के इच्छुक होते थे वे फारसी सीखने लगे। इस कारण हिन्दी पर फारसी भाषा का प्रभाव पड़ने लगा। सिकन्दर लोदी के शासन में कुछ ब्राह्मणों ने फारसी का अध्ययन आरम्भ किया। परन्तु सिकन्दर लोदी के शासन-काल में भी हिन्दू व मुसलमानों में विशेष साहित्यिक सम्बन्ध नहीं हुआ। फीरोज तुगलक ने हिन्दी व संस्कृत के अपभ्रंश शब्दों का अनुवाद फारसी में करवाया। परन्तु उसने लिपि फारसी ही रखी। इस कारण भी दोनों भाषाओं में सम्बन्ध न हो सका। अकबर के शासनकाल ने इस क्षेत्र में अपूर्व सहयोग दिया। इसके काल में

१. डॉ० रामकुमार वर्मा, हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, पृ० ३०१।

२. डॉ० रामकुमार वर्मा, हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, पृ० ३०३ एवं ३०४।

३. डॉ० दुबे, डॉ० एवं कीचरी, भारतीय धर्म एवं संस्कृति, पृ० ११७।

हिन्दी के कवियों ने इसका भी आभास को स्वतन्त्र बना आरम्भ किया। हिन्दू सत्त्व का रसी सीखने लगे और इसका परिणाम यह हुआ कि साहजिक ही के स्वर्णकाल में हिन्दू स्वतन्त्र रूप से फारसी भाषा में अपनी रचनाएँ करने लगे। साहजिक ही के स्वर्णकाल में सर्वप्रथम कन्नडा ने फारसी में रचना करनी शुरू की। इसके उपरान्त जब भारत में सूफी मत का विमोचन प्रसार होने लगा तो इस मत के प्रभाव से ही हिन्दुओं ने फारसी सीखना आरम्भ किया।

इस प्रकार हम देखते हैं कि फारसी भाषा मुगल काल तक उन्नत अवस्था में रही। काव्य-रचना तथा इतिहास ग्रन्थ दोनों इसी भाषा में लिखे जा रहे थे। मुसलमान सन्तों की जीवनियाँ भी फारसी में लिखी जाने लगीं। परन्तु तत्कालीन फारसी कविताओं में प्रेम का अधिक वर्णन होता था जो प्रायः सांसारिक प्रेम से आध्यात्मिक प्रेम की ओर संकेत करता था। इन कविताओं में मौलिकता का अभाव था।

हिन्दू-मुस्लिम सम्पर्क के आपसी सम्पर्क की सबसे बड़ी उपलब्धि उर्दू भाषा का आविर्भाव भी। वैसे तो मुसलमान लोग अपने दैनिक जीवन में अरबी व फारसी का ही प्रयोग करते थे, परन्तु जब हिन्दू मुस्लिम शासकों के दरबार में जाने-जाने लगे तो पारस्परिक संवाद के लिये दूसरी भाषा की आवश्यकता हुई। अतः मुस्लिम भाषाओं व भारतीय भाषाओं के सम्मिश्रण से एक नवीन भाषा का प्रादुर्भाव हुआ—जिसे 'उर्दू' के नाम से जाना जाता है। वैसे यह हिन्दी की बौली भाषा है। राजकीय सेना में हिन्दू व मुसलमान समान रूप से भर्ती किये जाने लगे थे, इनको भी आपसी बातचीत के लिये उर्दू का प्रयोग करना पड़ा। इस कारण भी उर्दू का प्रचलन हुआ और आरम्भ में इसे 'छाबनी-भाषा' के नाम से पुकारा जाने लगा। इस भाषा की लिपि फारसी है तथा इसमें बड़ी बोली के शब्दों का व्यापक प्रयोग है। हिन्दी और उर्दू का व्याकरण भी एक ही है।

भाषा के अतिरिक्त मुस्लिम सम्पर्क से भारतीय साहित्य में अनेक विशेषताओं का आविर्भाव हुआ। सूफी विचारधारा से प्रेरणा लेकर बिरहानुभूति की अभिव्यक्ति में तीव्रता आ गई तथा अलौकिकता को प्रधानता दी जाने लगी। सूफियों की 'इश्क-हकीकी' से काव्य में रहस्यवादी चेतना जाग्रत हुई। ध्यान देने की बात यह है कि केवल भारतीय साहित्य ही मुस्लिम साहित्य और विचारधारा से प्रभावित नहीं हुआ बल्कि मुस्लिम साहित्य भी भारतीय साहित्य से बहुत कुछ प्रभावित हुआ। आरम्भ में तो मुसलमान भारतीय साहित्य से अप्रभावित ही रहे क्योंकि वे भारतीय भाषाओं में अनिश्चि नहीं रहते थे। परन्तु जब वे स्थायी रूप से बस गये तथा हिन्दुओं के सम्पर्क में अधिकारिक जाने लगे तब उनकी अभिव्यक्ति भारतीय भाषाओं के प्रति जाग्रत होने लगी। उन्होंने संस्कृत तथा हिन्दी का अध्ययन करना आरम्भ किया। इन भाषाओं का ज्ञान प्राप्त करने के साथ-साथ उन्होंने इन भाषाओं में स्वतन्त्र रूप से साहित्य का निर्माण भी किया। रहीम, जमीर खुसरो व सुहृद्भाव जायसी आज भी हिन्दी-साहित्य में अमर हैं। रहीम के बोहे हिन्दी साहित्य में अपना विशेष महत्त्व रखते हैं। जमीर खुसरो अपनी पहेलियों और कुकुरियों के लिये विख्यात हैं। जायसी ने 'पद्मावत' नामक काव्य को लिखकर हिन्दू-मुस्लिम समन्वय का अच्छा प्रयास किया है। मुगल शासकों के संरक्षण

में अनेक हिन्दी-संस्कृत ग्रन्थों का आरसी में अनुबाध हुआ। इससे यह स्पष्ट है कि मुसलमानों की हिन्दी व संस्कृत से प्रभावित थे।

सामान्य भक्ति-मार्ग का उद्भव

अन्ततः हिन्दू-मुस्लिम संस्कृति में से किसने किसको अधिक प्रभावित किया है, इस विषय में डॉ० आशीर्वादीलाल श्रीवास्तव द्वारा उद्धृत टीट्स के इस कथन का उल्लेख करना उपयुक्त होगा कि सब कुछ कहने के पश्चात् भी इसमें तनिक ही संदेह रह जाता है कि हिन्दू धर्म ने, जो कि अभी अपने सुल्झिभ मार्ग पर आध्यात्मिक सन्तोष और विश्वास से बहुत जाता है, इस्लाम पर, अपने ऊपर इस्लाम के प्रभाव की अपेक्षा कहीं अधिक प्रभाव डाला है, किन्तु पवित्र ग्रंथ रामचन्द्र सुक्त ने जिस 'सामान्य भक्ति-मार्ग' का उल्लेख किया है, उसका श्रेय निश्चित रूप से हिन्दू-मुस्लिम संस्कृति के समन्वयात्मक रूप को मिलता है। उन्होंने ठीक ही लिखा है कि 'इस्लाम के प्रारम्भिक काल में ही भारत का सिन्ध प्रदेश ऐसे सूफियों का अड्डा रहा जो वहाँ के वेदन्तियों और साधकों के सत्संग से अपने मार्ग की पुष्टि करते रहे। अतः मुसलमानों का साम्राज्य स्थापित हो जाने पर हिन्दुओं और मुसलमानों के समागम से दोनों के लिए जो एक 'सामान्य भक्ति-मार्ग' आविर्भूत हुआ वह अद्वैती रहस्यवाद को लेकर, जिसमें वेदान्त और सूफीमत दोनों का मेल था। पहले-पहल नामदेव ने फिर सामान्य के सिन्ध कबीर ने जनता के बीच इस 'सामान्य भक्ति-मार्ग' की जटपटी बांधी सुनाई। नामक बाहू आदि कई साधक इस नये मार्ग के अनुगामी हुए और 'निर्गुण संतमत' चल पड़ा।'

इस प्रकार हम देखते हैं कि भारतीय 'निर्गुण संतमत' को जन्म देने में भारतीय वेदान्ती विचारधारा तथा सूफी रहस्य भावना व प्रेममत्त्व अपना विशेष रूप से उल्लेखनीय स्थान रखते हैं।

—व्याख्याता हिन्दी विभाग,
राजकीय महाविद्यालय
बाड़मेर (राज०)

१. डॉ० हुवे, धर्म एवं नीचरी, भारतीय धर्म एवं संस्कृति, पृ० १२८।

२. डॉ० आशीर्वादीलाल श्रीवास्तव, मध्यकालीन भारतीय संस्कृति, पृ० २३७।

३. डॉ० रामचन्द्र सुक्त, विवेकी (सं० इन्द्रमन्थ), पृ० ४६।

उत्कलीय ब्रजबुलि-साहित्य

श्री रघुनाथ महापात्र

७०

ब्रजबोली साहित्य की रचना ब्रजप्रवेश के उपास्यदेव श्रीकृष्ण एवं वहाँ की देवी श्रीराधा के साथ ही उन प्रवेशों तक व्याप्त हो गई है, वहाँ उनकी भक्ति का प्रचार-प्रसार हुआ है। जगन्नाथपुरी एक सांस्कृतिक और धार्मिक केन्द्र होने के कारण पुराकाल से भारत के विभिन्न क्षेत्रों से भक्त एवं अनुयायियों उसकी ओर आकृष्ट होते रहे हैं तथा विद्वानों एवं कवियों की रचनाएँ एक-दूसरे से प्रभावित होती रही हैं। यद्यपि यह माना जाता है कि राधा-कृष्ण से सम्बन्धित प्रेम-भक्तिचारा का प्रसार उत्कल में मुख्यतः चैतन्य के आने (१५०९-१० ई० सन्) के बाद हुआ, किन्तु इस समय से कोई ३५० वर्षों पहले जयदेव ने इसे प्रारम्भ कर दिया था। ब्रजप्रवेश 'आराध्य' की भूमि होने के कारण वहाँ की भाषा को अपने काव्य का माध्यम बनाने की चेष्टा भक्ति का ही प्रतीक मानी जाती रही है। चैतन्य से प्रभावित सारे पूर्वाञ्चल में ब्रजभाषा मिश्रित ओड़िया, बंगला, असमी और मैथिली भाषा रूप को इन कवियों ने अपनाया और रचनाएँ कीं। प्रेमभक्तिवाक्य की दृष्टि से ये सभी रचनाएँ उत्कृष्ट न होने पर भी कुछ श्रेष्ठ स्थान पाने के योग्य हैं। यहाँ उत्कल के ऐसे ही रचनाकार एवं उनकी उपलब्ध रचनाओं पर विचार किया जाता है।

१२वीं सदी के कवि गीतगोविन्दकार जयदेव के सात ब्रजभाषापरक पदों की सूचना मिली है। उत्कल के प्राचीन नदी के तट पर स्थित केन्दुली-ग्राम जयदेव का जन्मस्थान होने की बात बाह्य एवं आन्तरिक प्रमाणों से पुष्ट है।^१ कुछ प्रमुख ग्रन्थों में मिलनेवाले दो ब्रजबोली के पदों को पं० अश्वमेध उपपाध्याय ने किसी जयदेव नामधारी निर्गुणिया सन्त की सामान्य रचना मानकर संशोधन कर लिया है।^२

१. डॉ० आर्त्तवल्कल महान्ति सम्पादित—रसवारीवि—बृन्दावनवास का मुक्तवन्ध।

—पं० बलदेव उपपाध्याय—भारतीय वाङ्मय में श्रीराधा, पृ० २४४ में बलदेव रचित भक्तमाला की उद्धृति—

जगन्नाथपुरी ग्रन्थों के दो चौकोल्लामिने

किन्तुबल्ले इति क्वातरे नामो बाह्यभक्तिकुलः

तनोत्कले द्विषो जातो जयदेव इति धृतः।

—श्लोक-२१

२. पं० बलदेव उपपाध्याय—भारतीय वाङ्मय में श्रीराधा—पृ० २४५।

—अध्याय-१२, पं० १०५

डॉ० बंशीधर महान्ति ने "बंकार" की १९५९ ई० अप्रिल संख्या में जयदेव के दो पद प्रकाशित किए तथा उन्हें एक ओर ब्रजबुली और दूसरी ओर प्राचीनतम ओड़िया की रचनाएँ मानी। डॉ० नगेन्द्रनाथ प्रधान ने कटक जिले के गुरुद्विआ स्थान से कीटग्रंथ ताड़पत्र की पौधियों से तीन पद प्राप्त किए।^१ इन सभी पदों को यहाँ उद्धृत किया जाता है—

गुरु ग्रंथ साहसिक के दो पद—

१—बन्ध सत भेदिया, नाव सत पूरिया

सूर सत बोड़वावतुकाँधा

अबन्द बन्दु तोड़िया, अबल बलु बापिया

अचटु बड़िया तहां अपिउ पीया, मन आदि गुण आदि वर्षागिया

तेरी दुविबा दृष्टि संभापिया, आरावि को आराधिया

सरधि को सरधिया, सलिल को सलिल संमानि आइया

बदति जैदेव जै देव को रमिया, ब्रह्मनिरवाणु लवलीण पाइया।

—भाणी जै-देव जी का, राय माक

२—परमाधि पुरुषोन्नोपिमं सत आदि भावरतं

परम भूत पराकृत परं यदि चिन्ति सरवगतं।

केवल राम नाम मनोरमं यदि अमृत तत मयं

न इनोतेज समरणेन जनम-जराधि-मरण मयं।

इच्छसि यमाधि परामयं यसं स्वसति सुकृत कृतं

ममभूत मई समध्ययं परमं परसक्त मिदं।

लोभाधि दृष्टि परिग्रहं यदि विधि आचरणं

तजि सकल दुष्कृतं दुःखमति भज चक्रवर शरणं।

हरि भगति निज नेह केवल हृदि कर्मणा बचसा

योगेन कि भागेन कि धीनेन कि तपसा।

गोविन्द गोविन्देति जपि नर सकल सिद्धिपदं

जैदेव आयो तसं सफुटं ममभूत सरवगतं।

—जैदेव जीउ का पद, राय-मुंजरी बरन कथा

डॉ० बंशीधर महान्ति के द्वारा प्रकाशित दो पद—

३—भज हो मन मोहन बेणुधर।

ब्रजसुख सागर प्रेम उजागर नागर बहुरस रंग।

नवधन सुन्दर सरस मनोहर सुललित ललित भिनंग ॥१॥

रसिक रसायन रसवती जीवन रसमय रास बिहारी।

पुष्क मुकुट सिर पीताम्बरधर मुरलीधर गिरिधारी ॥२॥

१. ओड़िया साहित्येय जयदेव—डॉ० नगेन्द्रनाथ प्रधान।

बाबाद-मार्च-१९८८]

कुल-कमिता-जन-कुल-विशेष-जन-जन-कुल-मनः।
 वृन्दावन-जन-जन-वायक-प्रोदायक-मन-॥३॥
 कोप-मुक्ती-पति-लम्पट-बर-बर-केलि-चपल-मुकट-पति।
 वृन्दावन-रक्षणी-जन-मोहन-रति-पति-होना-मिलायी-॥४॥
 श्री-जयदेव-मन-पति-मिति-पति-जय-जय-जन-मन-॥५॥
 रहित-वरण-कमल-रे-खोना-कुल-जन-मन-॥६॥

४—अविरत-चिन्तित-मनः

सरस-सकल-वार-मन-जल-कुल-वर-निम्न-मन-
 गोपे-उत-पति-गोपे-विहसति-गाव-मन-श्री-कान्त। अविरत-० चिन्तित-हो
 अविरते-चिन्तित-हो-मन-मजलि-बल-मूल-वार-मुञ्ज-कुल-वर-ही-मुञ्ज-ताप-रे-उज्ज-
 नि-वि-जल-दे-इन्दु-राजित-शश-कार्मुक-भ्रान्ति-या
 पाद-युग-जिणि-वक-न-कलि-मन-निम्न-मन-पिक-बाणी
 मनो-हर-मृग-अविरत-चिन्तित-हो।
 मन-कमल-पुष्प-कठोर-कार्मुक-युगे-सुख-मन-से-पंच-सायक
 यदि-अह-सन-कोपे-कम्प-असुर-सुर-गन-भ्रान्ति-या
 बचने-कि-कर-र-वि-मि-सुर-सुख-दायक-तो-हरि-वर-ने-सर-जय-देव।
 मा-वे-वर्ण-मि-मा-अविरत-चिन्तित-हो।

डॉ० नगेन्द्रनाथ प्रधान की शोध द्वारा प्राप्त तीन पद—

५—सरस-वसन्त-मन, वसुना-तट-विपु-न्य, नीप-तट-मूले-विजे-मन्द-मन्द-
 नि-मंथि-मा-रूपे-उमा, श्री-करे-मुरली-शोभा, कर-मि-मुरली-मनि-अति-यह-
 बह-वर-संयोग-यहि, का-वे-कुं-म-मनि-श्री-मान-तन-वी-॥१॥
 नवीन-सुन्दर-साम, निम्न-कोटि-ए-काम-हरि-सुत-पति-कोटि-श्री-मुक-ठा-पि
 कटी-रे-पीत-वसन, शक्र-वाप-नील-वन, दलि-मंज-न-तनु-मक-त-मनि
 ना-सा-परे-सार-म-फल, वन-सुत-प्रति-हृत-कर्ण-कुण्ड-ल-॥२॥
 देखि-ज-सुन्दरी-रा-बा, हृद-ये-कन्ध-व-बा-बा, वन-वन-पयो-वर-तट-रम-णि
 सल-जिते-है-मा-ध-.....

सति-मुली-हो-इण-मोल, वज-कुल-वर-से-क-बह-ले-कोल-॥३॥
 वेत-ना-पा-इ-रा-ही, प्र-मु-कु-व-न-क-हि, मि-रे-कर-वे-ह-को-ले-पा-ट-उ-सर-
 वे-न-गो-द-हि-ता-म, वरि-उ-कु-दि-म-वाम, तो-वि-त-वा-ते-क-पि-उ-से-पोर-नीर-
 (बो-पा)
 सु-वार-त-अ-व-र-वे-ह, वा-सी-प-ने-र-त-मो-ते-गो-कुल-सा-ई-॥४॥
 बु-इ-त-नु-स-म-वो-ग, स-म-ये-ये-सु-ख-मो-व, पयो-वर-म-न्-वर-कि-हो-इ-लि-म-लि
 हे-म-रे-क-र्ण-क-ल-म, वे-स-ने-हो-ये-नि-म-म-न, ते-स-म-रूपे-रा-बा-मा-व-क-लि-
 (बो-पा)
 व-दि-ल-क-सुर-ति-र-त, व-लि-ले-मा-मि-नी-तां-कर-वे-मि-ज-दो-व-॥५॥
 गो-क-ष्ट-र-हि-ले-हरि, बो-के-नु-प-ल-आ-वा-रि, म-ने-ज-य-दे-व-क-लि-से-पा-दे-सि-र-
 (बो-पा)

[भाग २ : संख्या ३, ४]

६—जो नखवा मोरे नाख, कितनोर नरे नाखि ।

वयामसुन्दर बनि मनोहर, देखि करि सुख नाखि ॥१॥

पयन वपने बैकलि, नाख नयन सुफल भुं कलि ।

राजहुं उठिषि केहु केहे पके, बंठि सुवर्ण हराइलि ॥२॥

चतुरी हुतिहाय बेवे बलिसे, एवे गज नमवी ।

७—बसन्त ऋतु मेहु मधु पवपु, मदन सरे बसि कान्हु जीवक को । सुण सजनी ।

माधवे मान तु न कर मानेनि नो ।

तोहोर प्राणनाथ बिदहे दुखी, सबने किस सुख ताकु न देखि नो । सुण सजनी ।

निष्कावे केते कोर्ष हउ विकल, देखि हसन्ति सबनु मुक्ती मेल सो । सुण सजनी ।

सालफकु सुन्दर ती पयधर, कान्त बिहुने एहा नास न कर गो ।

केते कहिबि तोर नवर सरि, नछनइ माधबकु मान न करि नो ॥ सुण सजनी ।

लक्ष्मि बले कृष्ण करि सवन, देखि सुफल कर बेनि नयन ।

देख हरिअ सोसा बहुमधुर, किराई कइसखि मन विधुर नो । सुण सजनी ।

गणिते जयदेव अति नखित, सुजने सुणि येहा होइव मुक्त नो । सुण सजनी ।

माधवे मान तु न कर मानेनि ।

उक्त पद्यों में कुछ ग्रंथ के दोनों पदों में शान की प्रधानता है। माधव-सामना का संकेत एवं नामग्राम का सहज कथन। ऐसे पदों की रचना निर्गुणपंथी कवियों ने की है। जयदेव जैसे भुंगार-कैलि-रस-रसिकेन ऐसे पद कैसे रचे ? किन्तु वैष्णवमन्त्रिधारा का सूक्ष्म विवेचन करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि चैतन्य एवं उनके पङ्क गोस्वामियों के आन्दोलन के बाद ही ज्ञान-मिथ्यामयित के प्रेसन्नमिति की धारा ने स्वतन्त्र रूप लिया है। इस युग के ओड़िशा साहित्य में तो इसके स्पष्ट संकेत १६ वीं सदी के पंचसखा-साहित्य में मिलते हैं। यह निर्विकार रूप में कहा जा सकता है कि कबीर से शुद्ध-ज्ञानमार्ग और चैतन्य से शुद्ध-सक्तिमार्ग ने अपने साम्प्रदायिक मतभाव का रूप लिया है। १५ वीं सदी के ओड़िशा कवि मार्कण्डदास की रचना "केशव-कोइलि" एक पूर्ण वास्तव्य-रसात्मक शुद्ध सक्तिपरक रचना है, किन्तु एक ओर उन्होंने ही महामाध नामक पूर्णतः ज्ञानमिथ्यामयित सत्त्वपूरित ग्रंथ की रचना की है और दूसरी ओर ओड़िशा भागवतकार जयसाधवास जी ने केशवकोइलि पर पूर्णतः ज्ञानपरक टीका—"अर्धकोइलि" लिखी है। पंच सखा के कवि एक ओर तान्त्रिक मतवादी ज्ञानमिथ्यामयित के उपासक थे तो दूसरी ओर राधा-कृष्णलीला के सम्यक्। अतएव हम इसका तो कह सकते हैं कि उत्कल में चैतन्य के जाने के पूर्व शुद्धज्ञानमय रचनाएँ हुई हैं। इसी आधार पर बुद्धार्थ सहज के उक्त दो पद श्रीतगोविन्दकार के क्यों न माने जायें ? डॉ० ब्रह्मदास ने अपने "निर्गुण स्कूल आफ हिन्दी पोयट्री" में पूरे गीत-

१. प्रस्ताव-टीका ५० ५७०, "विष बंध धरिजे... सोवेओसदायनतुह्यकरा" गीत-गोविन्द का पद्य—"बेखबुद्धरते अकन्तिप्रहते... कृष्णाय वृम्भ नमः" मिल जाता है।

श्रीतगोविन्द ग्रंथ—१, अङ्क १७-१९, सर्ग ११, ३-७ और १४-२१ : ये चार पद ओड़िशा के लगते हैं।

आधाद-मार्गशीर्ष : शक १८९८]

गोविन्द को ही सम्बोधित से ज्ञानकर्म माना है। अ० २ इन पदों का संग्रह मूल नामक ने अपनी पुस्तिका के हीरान्त पत्रों के मुँह से लिखा हुआ। कुछ आलोचक तो यह भी मानते हैं कि गिरिगोविन्द का मूलकर्म प्रकृत का था और जिसके कुछ पद "प्राकृतकीकृत" से मिल जाते हैं।

डॉ० महात्मा के दोनों पदों की प्रवृत्ति का कहने में संकोच का सम्भाव नहीं। विष्णु की वृत्ति से जी वे श्रीगोविन्दकर के ही हैं। भविष्य का कर्म भी मिल जाता है। इतिहासक गोविन्द के अधिकांश पद प्रवृत्ति के हैं। किन्तु डॉ० गणेशनाथ जी के द्वारा दिए गए अधिकांश पद—इनके प्रवृत्ति के होने में प्रत्यक्ष प्रमाण मिल उपलब्ध करते हैं? केवल प्रमाण, यहाँ जहाँ कोई एक पदों को छोड़ इनकी भाषा ओड़िया है, अवश्य भविष्य से वे अवश्य के ही पद हैं।

जयदेव के बाद चैतन्य के आगमन तक, केवल माधवेन्द्रपुरी को छोड़ कर, जयन्ताबाधक कर्म की कोई सूचना उत्कल के कवियों की रचना से नहीं चलती। अवश्य वैष्णवधर्मोत्त का अवश्य प्रवाह ओड़िया में चलता रहा है। चैतन्य ने केवल इसका बहुत प्रचार किया है।

चैतन्य के उत्कल से दक्षिण की यात्रा पर जाने की इच्छा व्यक्त करने पर बाह्य विध्वंस नैष्ठिक सार्वभौम सद्गुरु ने चैतन्य से कहा था कि वे विद्यानगर के अधिकारी राज रामानन्द से अवश्य मिल लें, कारण वे ही उत्कल के ऐसे एकमात्र व्यक्ति थे जो चैतन्य की प्रेम प्रति का तत्त्व ज्ञात सकते थे। संस्कृत की रचनाएँ—जयन्ता बाह्य नाटक, टीका वैष्णव उन्हीं की हैं। परवर्तीकाल में उनके भाषापरक पद भी मिलते हैं। चैतन्य चरितामृत में रामानन्द का नाम जयदेव, विद्यापति एवं चण्डीदास के साथ लिखा गया है। गोविन्द ने उन्हीं नाटककार के रूप में बाद किया है। विद्यानगर या विजयनगर के राज्यपाल हीनर जी शंकर के प्रति उपासीन, चैतन्य के साथ तत्कालीन के बाद राजा प्रतापराय की सम्प्रति से वे अन्तर्गत चैतन्य से अलग न होने की इच्छा से, पुरी आ गए थे। चैतन्य राज रामानन्द को इसकी महत्त्व देते थे कि सनातन गोस्वामी को वैष्णवधर्म की शिक्षा देने और कर्णोत्पत्ती के यहाँ की परीक्षा करके भाषा का भार, स्वयं न करके, इन पर सीपा था। चैतन्य ने कहा था कि वे स्वयं भाषावादी संन्यासी हैं और रामानन्द के प्रभाव से कुण्ठित अनुभव कर रहे हैं। रामानन्द ने अपने तत्कालीन में एक-से-एक बढ़ कर महत्वपूर्ण बातें कही हैं। इन सोपानों की निम्नक्रम में देखा जा सकता है—वर्णधर्मधर्म पालन—इसे छोड़ मज्जन-ज्ञानमिथ्याभक्ति, ज्ञानधर्म

१. डॉ० आर्तबल्लभ महात्मा, रसवारिधि मुसबन्ध, पृ० ८।

२. चैतन्य चरितामृत—कुण्ठदास कविराज, मध्यलीला-सप्तम परिच्छेद, पद ६-१२, पद ६०-६६।

३. वही, चण्डीदास विद्यापति, रायेर नाटक, नील, कथामृत की नीलगीति। स्वयं रामानन्द सने, महाप्रभु रात्रिदिने, भावे सुनें परम आनन्द। २ : ६६

४. श्री जयदेव बहुरस नाटक प्रकाशक, सुमधुर प्रेमविज्ञान फिरेवर से।

५. चैतन्य चरितामृत, मध्यलीला, परिच्छेद ८, पद १८८-१९०।

६. चैतन्य चरितामृत, मध्यलीला, परिच्छेद २०, और अंत्यलीला परि० १।

७. चैतन्य चरितामृत, मध्यलीला, परिच्छेद ८, पद २८-२९।

[भाषा ६९ : कविता ६, ७]

अभित या विषुदाभित। वहीं से वैष्णवसाधन का प्रारंभ है। प्रेमभक्ति सब में सार है और उसमें कम से वात्स्य, सख्य, वात्सल्य और अन्त में कात्समाव को रामानन्द ने महत्त्वपूर्ण बताया। चैतन्य वे और भी जाने कहने के लिए कहा तो राधिका के प्रेम को सब साध्यों की शिरोमणि उन्होंने बताया। चैतन्य के राधा-कृष्ण के स्वरूपतत्त्व के बारे में पूछने पर, एक बहुत ही सुन्दर रूपक बतकर राधा के महाभाव भूषण का चित्रण रामानन्द ने किया कि राधा का लज्जा-विशिष्ट ही उनका वस्त्र है, कृष्णानुराग उत्तरीय है, मान एवं प्रणय कंचुली है, सौन्दर्य-कुङ्कुम, सखियों का प्रणय चन्दन, स्मितकान्ति कर्पूर, श्रीकृष्ण का उनके प्रति प्रेम कस्तूरी, प्रकृत्य-भाव भक्ति वामबाध उनकी प्रभा, कृष्णानुराग अघर शोभित ताम्बुलराग, प्रेम कोटिल्य नेत्रों का कञ्चल और श्रीकृष्ण नाम-यश-गुण भवण उनके कर्णवर्तन हैं।

चैतन्य के राय रामानन्द को बहुत अधिक महत्त्व देने की और एक घटना उनके प्रद्युम्न मिश्र को राय रामानन्द के पास कृष्णकथा सुनने के लिए भेजने से सम्बन्धित है। राय रामानन्द को देवदासियों को नृत्यगीत, नाटक सिखाते हुए जानने पर, जब प्रद्युम्न मिश्र ने चैतन्य से उनके वैद्यमासक्त होने की जिज्ञासा की, तब चैतन्य ने राय रामानन्द के लिए कहा कि उनका देह मन सब अप्राकृत है। राय रामानन्द की शक्ति असीम है, वे सुन्दरियों का अंगभार्जन करते हैं, उन्हें नृत्यवान् वस्त्राभूषणों से सजा देते हैं, नृत्यगीत सिखाते हैं—भाव-मंगी भी; फिर भी वे निर्बिकार हैं।

डॉ० जयकान्त मिश्र ने कहा है कि राय रामानन्द के एक सौ से अधिक पद हैं, जो कृष्णभक्तिपरक हैं और साधारण ब्रजबोली के पदों से श्रेष्ठ हैं। डॉ० मिश्र का मत है कि इनकी भाषा मैथिली, ब्रज, ओड़िया और बंगला मिश्रित है। इनका प्रकाशन डॉ० प्रियरंजन सेन ने कराया है। डॉ० रत्नकुमारी ने अपनी थीसिस “हिन्दी और बंगाली वैष्णव कवि” में कहा है कि राय रामानन्द का केवल एक पद ब्रजबुलि में प्राप्त है। पदकल्पतरु कला चैतन्य चरितामृत में यह पद प्राप्त हो जाता है, किंतु कृष्णदास कविराज ने शेष की दो पंक्तियों को छोड़ दिया है, सम्भवतः इसका कारण उन पदों का राजभक्ति से सम्बन्ध होना है। यह पद है—

१—पहिलहि राग नयन-मंग मेल । अनुदिन बाढ़ल अवधि ना गेल ॥

ना सो रमण ना हा रमणी । दुहुं मन मन सब पेशल जानि ॥

ए सखि सो सब प्रेम काहिनी । कामुठामे कहबि बिछुरह जानि ॥

१. चैतन्य चरितामृत—कृष्णदास कविराज, मध्यखण्ड, परिच्छेद ८, पद ७५।

२. वही—परिच्छेद ८, पद १२९-१३२।

३. वही—परिच्छेद ८।

४. हिन्दी आफ ब्रजबोली लिटरेचर।

५. हिन्दी और बंगाली वैष्णव कवि—डॉ० रत्नकुमारी, पृ० ७५।

६. पदकल्पतरु, पद ५७६ : हि० और ब० वैष्णव कवि के आधार पर राय रामानन्द :

श्रीमती सरला देवी, पृ० ६।

७. साहित्य जिज्ञासा—गंगाधर बल, पृ० ६९।

भाषा-मार्गदर्शक : स. ३८९८]

ना सोयस्सु दूति न सोयस्सु ज्ञान । इहं कं धिल्ले यच्चत पांच बाण ॥
अब से बिराने तुम बेकि दूति । सुपुण्य प्रेमक ऐछन रीति ॥
चैतन्यचरितामृत में यही तक है । बरकल्पसक की से बौर पंक्तिमा इस प्रकार है—
बर्चन सब मराधिप मान । रामानन्द राव कवि मान ॥

इस पद को सुनकर चैतन्य ने प्रेमबिह्वल होकर रामानन्द के मुक्त पर और कुछ न कहने के लिए हाथ रख दिया था । चैतन्य ने समझ लिया कि रामानन्द ने इसमें राधाकृष्ण के निरुपाधि प्रेम का चित्रण कर दिया है और यह ज्ञान सर्वश्रेष्ठ है । इसका रहस्य प्रकाश करने के योग्य नहीं है—इसीलिए उन्होंने कहने से रोक दिया । इस गीत में कृष्ण के विरह में राधा ने व्याकुल होकर किसी प्रिय सखी द्वारा वार्ता भेजी है ।

न कहने के लिए हाथ रख दिया था । चैतन्य ने समझ लिया कि रामानन्द ने इसमें राधाकृष्ण के निरुपाधि प्रेम का चित्रण कर दिया है और यह ज्ञान सर्वश्रेष्ठ है । इसका रहस्य प्रकाश करने के योग्य नहीं है—इसीलिए उन्होंने कहने से रोक दिया । इस गीत में कृष्ण के विरह में राधा ने व्याकुल होकर किसी प्रिय सखी द्वारा वार्ता भेजी है ।

अन्य उपलब्ध पदों का परिचय नीचे दिया जाता है—

२—सम सत्तागणे कृष्ण बोल ए बचन । स्नाहान बड़ावा मोरे मिलब अजन ॥
सुरेश मन्दिर बिजे हरि हलबर । गोपाल बलेन घरे स्नाहाने तत्पर ॥
नित्यकर्म सरितरे भेटल मोहन । चंदन बोपाछे केहू दिखाए वर्पण ॥
मलय कुसुम मधु श्री अंगे मण्डल । रामानन्द चिन्ति रूप आनन्दे बुढ़ल ॥

इसमें कृष्ण के वैतन्यन जीवन की झांकी प्रस्तुत की गई है । इसी प्रकार उनके दण्डात्मक लीला में राधाकृष्णलीला का वर्णन बहुत ही संयत एवं महामाबोधित है—

३—जय गोकुल नन्दन हृदय चन्दन । जवासी हृदय नगर पञ्चमवन ॥
भुवन मोहन जय आरत मंजन । रमणिमणि रसिक आरत बर्षण ॥
जगण भुवती चातक नवचन । जकिशोरी नयन दलित अंजन ॥

उनके संगीत नाटक आदि कलाज्ञान की छाप, रासवर्णन में बास-यन्त्रों की काजों में स्पष्ट है—

४—ताबक ताबक सप्त स्वरे गान करे ।

सुन नर मुनि जन मोहये अन्तरे ॥

क्षण के नूतन नर्तन मोहन सखी गये माति ।

बीणा बंधीरवा मुरज मित्र मित्र स्वरे झाड़ि ॥

धिकता धिकता धिकता तानाना रीताना रीतावा ।

अनन् अनन् शंकु शंकु झां झां झांधिना धिता ॥

बालि चमक मान तान बाद नाना मिथि रस रंगे ।

करन्ते नर्तन प्रसोवा नन्दन अमनेल सब अंगे ॥

करि बीरे बीरे आलाप मधुर बीरे चलावा बगर ।

ध्रुव पद गान मुखे आलापन गोपिका नवकिशोरी ॥

मूल्य नीत गान स्वरे स्वरोद्गम सकल बोलिका मुखे ।

पं० विनायक मिश्र ने अपने "ओड़िशा साहित्य इतिहास" में लिखा है कि श्री सूर्यनधिदास जी श्री प्रियदर्शन सेन के साथ रामानन्द की पदावलिओं को प्राप्त किया था। उनके प्रारंभ का उदाहरण श्री मिश्र जी ने दिया है वह इस प्रकार है—

५—राभि सेवे नीलमनि, कोले बाछे विनोदिनी, आलसिते निकुंच-मन्दिरे।
 दुहुं तनु एक संध, लेखाछि अनन्य रंग, सुधा-सिन्धु उद्धरित भरे॥
 मर्त्यपुरे कोई बारित, ना विषाह ना विषाह, निश्चय दुखरण साथै।
 क्षीर नीर जेन साथे, जमेय वरन राजे, कुंकुम अरुण संगे पाये॥
 अये अये तनु दुहा, बारित होये देहा, बावे कि दामिनीर बेला।
 नीलमनि कोले नये, बाहक काचन रये, तमाले कनक बल्लरी परा॥
 राय रामानन्द कहे, उपमा नाहिक होये, दुहुं तन दुहुं के उपमा।
 अचरे अचर पाने, बयान बयाने करि, इच्छे लीलारस वाम॥

मुझे राय रामानन्द की एक पोथी "कृष्णलीला" देखने को मिली है। यह श्लोक गीत कली की शैली में रचित है। इसके चार उपविभाग हैं—राधाजामा गडर-संन्यास, दण्ड बेला और शुक्ल-पुतिया मिलन। गडर-संन्यास को छोड़ बाकी राधाकृष्ण विषयक हैं। राधा जन्म की कथा इसमें इस प्रकार है—बृषभानु यमुना में स्नान करते समय बहते हुए पथ को देख, ले आते हैं। पहले से हुए उनकी रानी का गर्भ देवतागण हरण कर लेते हैं। पथ मुरझा जाता है और एक कन्या भूमि पर पतित होती है। उसके नेत्र बन्द थे। इधर कृष्ण माता से हठ करके बृषभानु के यहाँ जाते हैं और उन्हें देख कन्या—राधा—आँखें खोलती हैं। एक ओर यक्षोदा दोनों के विवाह की बात करती हैं और दूसरी ओर सखियाँ राह काबा का विवाह मारद की उपस्थिति में नव-बुन्दावन में करती हैं। उसके कुछ पद इस प्रकार हैं—

६—तइखने पथगोटि मलीन हइल। कोटिचन्द्र एक बेले भूमिते पड़िल॥
 सकल जन तबे चेतना पाइल। राये रामानन्द देखि हरष हइल॥
 जानिकेन डाकुरावी मिलि नागर कान्हे। चक्षुसेलि चाँहिलेन कृष्णर कान्हे॥
 कृष्ण राधा रूप देखि आनन्द हइल। राये रामानन्द बोले मिलन हइल॥
 कुंज मांझे बाण्डाहल। राह रूप देखल॥
 राह विनोदिनी कर धरि सखी गने। कृष्ण के विमा कराये नव-बुन्दावने॥

दण्डबेला में दिन के ३२ इण्डों में राधा-कृष्ण की दैनन्दिन जीवन का कार्यक्रम प्रस्तुत किया गया है। राधा इसमें प्रतिदिन आकर यक्षोदा के यहाँ कृष्ण के लिए रसोई बनाती और

१. राय रामानन्द—सरला देवी, पृ० १०४ से।
२. वही—पृ० १०५-१०६ से।
३. ओड़िशा साहित्य इतिहास, पं० विनायक मिश्र, पृ० १०४।
४. ओड़िशा राज्य संग्रहालय—पौबी क्रमांक—शी० वाइ० १४६।
५. वही, पृ० ४, ६ और १०-१५।

अब मैं जिसकी निम्नलिखित थी : जीव में कृष्ण के वृत्तवाचक एवं राधा के वृत्तवाचक में उनके मिलन का राधा का नाम का भी वर्णन है—

७—दुगार वृत्त की आभार प्रित करे । आभापूर्ण करि तुमि विन एस छारे ॥

तबे पडे राह भयान बनमाला बिनी । अलोमित राख करे ममत हृदनी ॥१०॥

“शकुल दुतिया निखन-सलित भुंजे” में राधा एवं कृष्ण के एक दूसरे पास सभी एवं वृत्ती भेष कर मिलने, माना जीवों के करने तथा अन्य में कवि द्वारा प्रणयसियों की सराहना, कि वे हरि को मुज में लिए होती हैं; का उल्लेख है—

८—न बंधिब प्रमथनी । गुण गुण नीक्रमनि ।

कृष्ण जाकर राधा से कहते हैं—

सुन सुन राह, आभि मानबाही, कहिलर राह कर्णरे ।

कवि कहता है—

ब्रजवासीगन होइल सगन, मुजे निरवधि हरि ।

रावे रामानन्द होइल जानन्द, मंजले धुनि आचरि ।^१

उक्त पदों से स्पष्ट है कि राय रामानन्द उस क्रान्ति के वाहक थे जो बाद में नवयुगीन के रूप में पूरे उत्कल में व्याप्त हो गई थी। परवर्ती जोड़िका वैष्णव कवियों को रागमार्गीय काव्य लिखने की प्रणाली रामानन्द ने ही दी थी। चैतन्य के सहज भक्तों में से जिन सभी तीव्र जनों की अन्तरंग माना जाता था,^२ उनमें कथोत्तमी को छोड़कर बाकी बड़ाई उत्कल के थे— जिनमें राय रामानन्द का नाम सर्वोपरि है।

ब्रजबुली के तीसरे कवि हैं राजा प्रतापछद । इन्हें चैतन्य की कृपा राय रामानन्द के कारण मिली थी। ऐसी कथा प्रचलित है कि चैतन्य के दर्शन के लिए इन्हें काफी चेष्टा करनी पड़ी थी और अन्त में रथयात्रा के अवसर पर जब राजा रथ के ऊपर “छैरापहंरा” वा झाड़ू थे रहे थे, उन्होंने इसकी प्रशंसा की, तथा राजा वैष्णव वेला में चैतन्य से मिल सके।^३ किन्तु प्रताप-छद रागमार्गीय भक्त नहीं थे। जगन्नाथ की सेवा वे दास्यभाव से करते थे और उनकी यही मानना बनी रही। राजा ने स्वयं संस्कृत और ब्रजबुलि में रचनाएँ की हैं। एस० के० सेन जी का मत है कि ब्रजबुलि के जो पद प्रतापछद के मिलते हैं वे या तो किसी अन्य इसी नामधारी व्यक्ति के हैं या उनके नाम से किसी और ने रची हैं।^४ किन्तु जो राजा चैतन्य से मिलने के लिए इतने कष्ट सह सकता है, रामानन्द को पूरे वेतन सहित चैतन्य के साथ रहने की अनुमति दे सकता है,

१. वही—पृ० ३५।

२. कृष्णलीला—राय रामानन्द—पौषी, सी० बाई० १४६, पृ० ४५, ४८।

३. बाकी वेद जाने हैं—सिद्धि माहात्म्य और उसकी बहान मानवों के—नारि होने के कारण उसे आषा माना जाता था।

४. चैतन्य चरितामृत की बुझना से।

हिस्त्री आफ ब्रजबुलि लिटरेचर—एस० के० सेन।

कभी मित्र रूप चैतन्य की पद सेवा कर सकता है, उसके हृदय में कविता के लिए साधनात्मक भावनाओं का अभाव होना, ऐसा सोचना क्लिष्ट कल्पना करना है। जो पद प्रत्यक्ष हुआ वह इस प्रकार है—

सोमार लाविआ राखे, तोमा आरा-मिनु।
 मनेर मानस जत सकल साधनु॥
 अंग भाक्षे हब तोमार अंग परिपूर।
 आभरण भाक्षे हब दुखानि नुधुर॥
 नख चन्द्र बकोर पद कमले भ्रमर।
 ओखे मुकुर हब निराखे चामर॥
 आर एक साव आमि करि आछि मने।
 अति क्षीण रेणु हया बाकिब चरणे॥
 रेणु हेते ना पाइ यदि मने अनुमानि।
 प्रतापखे कृपा करहु आपनि॥

ओड़िया-भागवतकार, पंचसत्ताओं में सर्वश्रेष्ठ भक्तकवि जगन्नाथदास हैं। भागवत को सुनकर चैतन्य ने मोहित हो इनका सम्मान किया था। ज्ञान भिन्ना भक्ति के उपासक होकर श्री, भागवतमय होकर चैतन्य के जीवन से सम्बन्ध रखने वाले पदों की रचना की है। डॉ० सेन ने इनके तीन पदों का संकलन अपने इतिहास में किया है, जिनमें से प्रथम और तृतीय यहाँ दिए जाते हैं—प्रथम में चैतन्य के जन्मोत्सव या बधाई का वर्णन है और तृतीय में श्रीकृष्ण के यमुना-पुलिन पर बंशीवादन का।

१—काल्पुन पूर्णिमा तिथि सख्य सकलि।

जनम लमिबे गोरा, पड़े हुलाहुलि॥
 अम्बर अमर सब मेल उनमृख।
 लमिले जनम गोरा जावे सब दुःख॥
 शंक दुंदुभि बाजे परम हरखे।
 जय ध्वनि सुर कुल कुसुम बरिखे॥
 जग भरि हरि ध्वनि उठे जन जन।
 आबाल बनिता आदि नर नारि गण॥
 सुन क्षण जानि गोरा जनम लमिल।
 पूर्ण खेरि चन्द्र जेन उदय करिल॥
 सेइकाले चन्द्रे राहु करिल ग्रहण।
 हरि हरि ध्वनि उठे खेरिका खेवन॥
 हीन भीन जहूधार हकू वे खेल काख।
 देखिआ आनन्दे भासे जगन्नाथदास॥

१. "राय रामानन्द"—श्रीमती सरला देवी पृ० १९५-१९६।

२. "राय रामानन्द"—श्रीमती सरला देवी, पृ० १९७-१९८।

भाषा-मार्गदर्शक : स.क. १८९८]

सिंहार सब बोलीबावन का चित्र प्रस्तुत करते हुए कम्प के उद्वेगान्तर, मोक्ष और मोक्षितकन
कन का सुन्दर गाय होता है—

२—संक्षिप्त कम्पुकर कसित वरसीय
वतसी कुसुम बहिमकर सुतानीर
हृन्तलीलयि उदार भरकत

धी निम्नित वपु जाना रे।

किरे शिखण्ड दल नव गुंजाफल
निदमल मुकुता लम्बि नासातल
नव कमलव - अवतंस गोरोचन

बलक तिलक मुख सौभा रे।

ओणी पीताम्बर बेन बामकर
कम्पुकण्ठ वनमाला मनोहर
बातुराग वैचित्र्य कलेवर

चरणे चरण परिषीमा रे।

गोबुलि बूसर विशाल वल्लस्पल
रंगभूमि जिनि विलास नटवर
गोछादन रजु विनिहृत कम्प

स्ने मुवन मन लोभा रे॥^१

ऐसा वर्णन तो ब्रजबोली में भी दुर्लभ है।

उत्कल के ब्रजभाषापरक पदों की रचना करने वालों में माधवीदासी, जिन्हें चैतन्य ने
दर्शन तक न दिया था—सम्भवतः लोकसिखा एवं सन्यासजीवन के आदर्श के लिए—और
फिर भी जो उनके प्रिय साढ़े तीन पार्श्वों में थीं, का नाम अग्रगण्य है। माधवी ने चैतन्य के
मुखदर्शन न कर सकने का दुःख व्यक्त किया है।^१ डॉ० रत्नकुमारी ने इसी आधार पर कल्पती
से उनका परवर्ती होना मान लिया है,^२ जो ठीक नहीं। माधवी विद्यावती, सुषवती और
मपितमती थीं। कवि कर्णपूर तक ने अपने श्लोकों में इनकी प्रशंसा की है। नीरा की पुण्य के

१. पाठ्यक प्रवन्धावली, पृ०-५६। ओड़िया विमान, उत्कल विश्वविद्यालय
द्वितीय खण्ड-१९७१-७२।

२. अवतर मध्ये पात्र साढ़े तिनजन।

स्वल्प बोसाई आर राय रामानन्द।

शिक्षिमाइति तिन, तारमगिनि अर्धजन॥

चैतन्य-वसिष्ठामृत, अन्धलीला।

३. जे वैशिष्ट नीरा मुख तेइ प्रेमे माते।

माधवी वपित हैल निज कर्मदोषे। चै० प०।

४. हिन्दी और बंगाली वैष्णव कवि—डॉ० रत्नकुमारी, पृ० ६८।

[भाष ६२ : संख्या ३, ४]

थी। कृष्णदास कविराज ने तो इन्हें 'राधा की दासी' के रूप में मान्यता प्रदान की है।^१ कहते हैं कि उस समय जब कि नारी को संस्कृत पढ़ने का अधिकार नहीं था, इन्होंने संस्कृत में "पुरुषोत्तमदेव" नाटक की रचना की है। एक हस्तलिखित पोथी "जीव परम श्रीतीसा" में राधाकृष्णलीला को एक शून्यवादी व्याख्या दी गई है—राधा को जीव एवं श्रीकृष्ण को परम मानकर। इनकी गणितानों में माधवीदास, माधवी दोनों प्रयोग मिलते हैं। प्राप्त पर्वों को नीचे दिया जाता है—

१. राधा माधव विलसइ कुञ्जक मांस।

तनु तनु सरस परस रस पिबइ कमलिनी मधुकर राज ॥
सचकिते नागर कौपइ धरहर शिथिल होयल सब अंग।
गद गद कहये राइ मेल अदरश कब होयब तछु संग ॥
सो धनी चाँद बदन कब हेरब सुनब अमियामय बोल।
इह मधु हृदय ताप किए मेटव सोइ करब किए कोल ॥
ऐछनक तहु बिलपइ माधव सहचरि दुरहि हास।
अपरूप्य प्रेमे बिषादित अन्तर कहतहि माधवी दास ॥^२

२. वसंत

आनन्दे नाचत संगे भक्त गौर किशोर राज।
फागु उझालि करे पेलापेलि नीलाचल पुरी मांस ॥
शुचिया नागरी प्रेमे त आगरि चाइया चलिल बाटे।
हेरिया गोरे पढ़िया पांपरे बदन चाहिया बाके ॥
बुबाहु तोळिआ बेड़ाय नाचिया भक्त गणेर संग।
नीलाचल वासी मने अमिलाषी कौतुके देखिए रंग ॥
बाजे करताळ बोले मालि माल भार बाजे ताहि झोल।
माधवी दास मनते उल्लास सदा बले हरिबोल ॥^३

इसमें चैतन्य के नीलाचल—जगन्नाथपुरी-लीला का वर्णन है। बंगला का प्रभाव इसमें देखा जा सकता है।

३. प्रतप्त कांचन कान्ति अरुण वसन, प्रेमे छलछल दुइ अरुण नयन।

आजानु लम्बित मुज चन्दने भूषित, उभत नासिका उर्ध्वतिलक शोभित।^४

४. जाम्बुनद हेम जिनि, गौर वरण खानि, अरुण वसन शोभे बाय।

प्रेम मरे गर गर, आसि युग झर झर, हरि हरि बोल बलि बाय।^५

१. चैतन्य चरितामृत, अन्त्यलीला।

२. राय रामानन्द—श्रीमती सरला देवी, पृ०—१९६ से।

३. ब्रजबुलि साहित्य—गंगाधर बल, साहित्य जिज्ञासा, पृ०—७८।

४. वही, पृ०—७९-८०।

५. वही, पृ०—८०।

आपाद-मार्गदर्शक : शक १८९८]

अनुराधा के पदों में चैतन्य के रूप का आलोचनिक वर्णन है जिसमें उनके प्रेमचिह्न रूप का चित्र हमारी भावों के सामने उपस्थित हो जाता है।

“चैतन्य मत के जननाधारक साहित्य के शोध” नामक एक लेख में प्रभुधाराजी जी ने माधवदास जननाथी का नाम दिया है। इन्हें माधवपुरी का शिष्य, पूर्वी ओर के विरक्त ब्राह्मण, प्रायः जननाथपुरी में रहनेवाले, जननाथ के भक्त, बताया है। इनका जन्म भीतल जी ने सं० १५४० वि० के लगभग माना है। प्रियादास और नामादास ने भी इनका उल्लेख प्रकाशक विद्वान् एवं भक्तियार्थियों के ज्ञाता के रूप में किया है।^१ भीतल जी कहते हैं—“भाषा-साहित्य में उनका वही स्थान है जो संस्कृत में वेदव्यास का। इस समय उनके जननाथ में रचित महाभारत, इतिहासकथासार समुच्चय उपलब्ध नहीं हैं। केवल उनकी छोटी रचनाएँ ही मिली हैं। इनके साथ ही उनकी जननाथजी की स्तुति के पद और लोक काव्य की विभिन्न रचनाएँ मिली हैं। उनकी वाणी का प्रचार उड़ीसा में बहुत अधिक है।”^२

... “माधवदास नाम के एक भक्त कवि और भी हुए हैं तथा उनकी रचनाएँ इनसे मिल गई हैं, फिर भी इनमें जननाथ जी का उल्लेख अधिक होने के कारण इन्हें पहचाना जा सकता है।”^३ किसी पद आदि का उदाहरण भीतल जी ने नहीं दिया है। उपर्युक्त वर्णन हमारी माधवीदास से कुछ अंशों में मिलता है, किन्तु रचनाओं की जो लम्बी सूची भीतलजी ने दी है वह बिल्कुल भिन्न है। उनकी वाणी का प्रचार उत्कल में बहुत है, ऐसा भीतलजी ने लिखा है पर मुझे ऐसा कोई सूत्र नहीं मिला कि मैं इसका समीक्षा कर सकूँ। वरन् यहाँ के किसी आलोचक ने इनका कोई उल्लेख नहीं किया है, यह आश्चर्य में डालनेवाली बात है!

सुकवि विद्यापति चम्पति, विद्यापति कवि चम्पति, चम्पति, चम्पतिपति और चम्पति-राय की भणिता से ब्रजबुलि के पद रचनेवाले का परिचय श्रीराजामोहन ठाकुर ने “पद-समुद्र” में इस प्रकार दिया है—“श्री गौतमचन्द्र भक्तः श्री प्रतापसूत्रमहाराजस्य महापद्मचम्पति-राय नामा महाभोगवत आसीत्। स एव गीतकर्ता तस्य सिद्धि वक्ष्यामि तत्तम।”^४ डॉ० आर्तवल्सलम महाप्ति ने प्राचीन गद्य-पद्यादर्श के मुखबन्ध में चम्पति का १४७९ से १५३२ ई० के बीच होता लिखा है।^५ पदकल्पतरु के सम्पादक सतीशचन्द्र राय का कहना युक्ति-संगत है कि गीतकर्ता का प्रकृतनाम राय चम्पति है और उनकी उपाधि सुकवि विद्यापति थी।^६ चम्पति ने अपने पदों में जयदेव और विद्यापति का पदांक पद-पद पर अनुसरण

१. भक्तबाल, छप्पय—सं० ७०, भीतल जी के आधार पर।

२. हिन्दी अनुशीलन, श्रीरेन्द्र वर्मा विशेषांक, वर्ष-१३, अंक-१, २, पृ०—४०६।

३. वही, पृ०—४०७।

४. पदकल्पतरु का मुखबन्ध, सतीशचन्द्र राय, पृ०—११२।

५. प्राचीन गद्य-पद्यादर्श का मुखबन्ध, डॉ० आर्तवल्सलम महाप्ति, पृ०—१७।

६. ब्रजबुलि साहित्य—व्याख्यान कल, साहित्य विज्ञाना, पृ०—७१-७३।

विश्व है। डॉ० रत्नकुमारी ने गोविन्ददास के साथ इनके नाम के आवे की सूचना दी है।^१ चम्पति के उपलब्ध पद यहाँ दिए जाते हैं—

१. जलजल क्षरज निशाकर निरमल परिमल कमल विकास।

हेरि हेरि बरजरमणिगण मुरछइ सोहरिया रास विकास।

माधव, तुया अति चपल चरित।

किये कमलाचे रहलि मधुरापुरे बिसरिया पूरव पीरित ॥

ये सुख मामिनि विरहिणी कामिनी कैछने बरज पराज।

रोइ रोइ मरम सरम सब तेजल खिचइते नाहि निदान ॥

जमल कमल दल जो मुख मण्डल अब भेल सामर तुलि।

चम्पतिपति तोहे किये समुनायब पेसह बाल्लवि कुल ॥^२

ज्योत्स्ना-बवल सारदीय-रात्रि में गोपियों की बिरह-वेदना का यह एक मार्मिक चित्र है।

२. जाला धानशी

सरस सुखमय समय घठपद सारी शुक पिक गावइ।

कुसुम बास प्रकाश नव मधु-मास सुख दरसावइ ॥

ए सखि बरइ रहइ ना जावइ।

हमारी कान्त नितान्त बुझि महु कुसुम कानने आवइ ॥

बलह तुरतहि ताहि प्रिय सखि मन्दिर अब नहि सावइ।

जाहां बून्दा बिपिने बिचार फूलचय क्यामभ्रमर जालापइ ॥

जाहां मोर मोर चकोर आतक मलय माकत मन्द।

जाहां मनुना पुलिन कदम्ब तर मूले बिहरे गोकुलचन्द ॥

ममूचित बयो तहां देह रहो यहां कहलु मरमक बात।

निज बरण प्रियजन रायचम्पति रचइ भाविनि साथ ॥^३

उक्त पद में बिरहिनियों की आकुलता कवि के अन्तर्हृदय की वेदना व्यक्त करती है।

३. सजनि बार कत कर परलाप।

सो मुझे जैतन करलहि अपमान सो बड़ हृदयक ताप।

जो बर नारी सार करि लेयल सो पद सेवउ जानन्दे।

सा कर लागि जागि निशि रोयेउ पिबउ सो मकरन्दे ॥^४

यहाँ राधाकृष्ण की माधुर्यलीला का माहात्म्य स्पष्ट है। एक पद में कवि अपने अन्व-प्रस्थ से बिरह में जलकर निःशेष होने का भाव व्यक्त करता है—

१. जलबुलि साहित्य—गंगाधर बल, साहित्य जिज्ञासा पृ०—७२-७३।

२. हिन्दी और बंगाली वैष्णव कवि—डॉ० रत्नकुमारी, पृ०—५३-५४।

३. पद कल्पतरु—तृतीय खण्ड—चतुर्थ शाखा, प्रथम भाग, पृ०—८१।

४. वही, पृ०—८१, साहित्य जिज्ञासा पृ०—७३-७५ के आधार पर।

५. राजबोली साहित्य का इतिहास, एस० के० सेन; पाठचक्र सिन्धुवावली पृ०—५७ से।

आचार्य-मार्गदर्शक : सन् १८९८]

३. अलक कविक को तब बहुत पीसि निहू देखि प्रति अये ।

बम्पति पैदा कर्पूर जब ना मिलत तबे मिलत हरि संग ॥^१

और की बहु कहत है कि प्रियतम के बिना उसका कर्पूर समाप्त हो रहा है—

५. माधुर नाम सुनि प्राण केमन करे । बड़मने साथ साथे कानु देखिबारे ॥

आरओ गोकुलबाँध ना करिब कोले । पाइय परसमणि हाराइतु हेले ॥

ओपारे बंधुर घर बैसे गुणनिधि । पासी हूँ उड़िजाऊँ पासा ना देय निधि ॥

पाषण्णैतेदिया कोल पाषाण मिलाय । आंगुतेते दिये साँप आंगुलि निमाय ॥

जम्नान्ते दिये साँप नाजानिसाँ तार । कलसे कलसे सिधि माट्टु पाधार ॥

कठपूरे प्राणनाथ आले कोम देसे । बम्पति एत बिनु तनु भेल शेष ॥^२

डॉ० आर्सेवल्लम महान्ति ने अपने लेख "ओड़िया साहित्य का विकासक्रम" में राम-चन्द्रदेव (१५७०-१६०९ ई०) के समकालीन और एक दामींदर बम्पतिराव का उल्लेख किया है, जिन्होंने ब्रजबुलि में कृष्णचरितपरक पद लिखे हैं। निम्न पद संगीत की सृष्टि करता है—

धन धन गर्जन अम्बर घोर ।

चउदिये चमकइ बिजुलि जोर, अहर्निशि शाम्पइ मत्त मयोर ।

धुनि धुनि हियरा कम्पइ मोर, अबहुँ विसर गये नागर मोर ॥^३

उत्कल के मुसलमान कृष्णभक्त कवि के रूप में सालबेग का नाम अमर है। ये १६-१७वीं सदी के थे। इनकी माता ब्राह्मणी किन्तु पिता मुसलमान थे—या तो बिचवा ब्राह्मणी मुसलमान सेनापति के प्रेम में पड़ी थीं या सेनापति ने ब्राह्मणी का अपहरण किया था।^४ कुष्ठरोग से आक्रान्त हो, अपनी माता के परामर्श से जगन्नाथ-विश्वास के कारण रोगमुक्त हुए और जगन्नाथ एवं कृष्णभक्ति सम्पर्कीय ओड़िया और ब्रजबुलि में पदों की रचनाएँ कीं। ओड़िया के इनके भजनों में "आहे नीलशयल प्रबल मत्त बारण" तथा "सखि कुंजवने वंशी के बजाइला" बड़े प्रसिद्ध हैं। यहाँ उनके दो ब्रजबुलि के पद दिये जाते हैं—

१. तुड़ी

नागरी नागरी नागरी । कत प्रेमेर आगरि नव नागरि ॥

कनक-केतकी-बम्पा तड़ित बरणी । इन्दीवर-नीलमणि जलद-बसनी ॥

मूयज-पंकज-माल-खंजन नयनी । कामधेनु अम्बर पंक्तिमुख मुखनिधि ॥

दासा तिलफूल-खय-बम्प कलिजिता । जामिजल बहन्तिवेणि साँपि झलजिता ॥

आले से सिद्धुर बिदु शोमे केस शोमा । जिनि इन्दीवर बाहु तमालेर आमा ॥

१. राय रामानन्द—श्रीमती सरला देवी, पृ०—१०३ से।

२. वही।

३. डॉ० आर्सेवल्लम महान्ति का लेख, रजत जयंती राष्ट्रभाषा ग्रंथ, १५०।

४. वही, पृ०—१५०, १५१; इतिहास-विनायक मिश्र, पृ०—१११।

भाले विराजित उरे मोलिय हारा। हंस-नक-वेणी गंगजल कुम्भ धारा ॥
 कहूँ सालबेग हीन जगत पामरा। रसेर कलिका राख कानुं सै अमरा ॥^१
 उपर्युक्त पद में रस की कलिका राधा के अंग-लावण्य का एक मनोहर चित्र कवि ने प्रस्तुत किया है। नीचे वाले पद में कृष्ण की अंगशोभा का एक आलंकारिक आदर्श मिलता है—

२. विहगड़ा-ताल चच्चरी

जै राखे गोपाल गोपांगना रे।

सीश मोर-मुकुट नट, शोहे कटि पीतपट, किकणि अधिक सुहावना रे ॥

भाल केशर तिलक, काणें कुण्डल झलक, अक्षर पर मुरली सुख पावना रे ॥

यमुना तट रंगिणि, सकल रमणिमणि, रूप नव-जामिनि-गंजना रे ॥

बधन ननब रब-बर, ऊषट भेद यंत्र-बर, सात स्वर तान विस मूर्च्छना रे ॥

थिगिनि गिनि विद्रिकट, तगू बेनातिस्तिगट, सालबेग पूरल मनकामना रे ॥^२

इसकी ज्वन्यात्मकता कवि की संगीतप्रियता का परिचय भी देती है।

डॉ० आर्तबल्लभ महान्ति ने कान्हुदास का नाम अपने गद्य-पद्यादर्श के मुखबन्द में अजबुलि गीतिकार के रूप में दिया है।^३ सरला देवी ने जो पद अपनी पुस्तक में उद्धृत किया है, वह राय रामानन्द की प्रशस्ति का तो है किन्तु बंगला-प्रभावों से भरपूर—

विद्यानगराधिप अघोष सम्पदशाली

राम राय पुरुष प्रधान गृहे पाइजा श्री गौरांग।

आपनार मनोमंथ, तार पदे करिलेक दान, धन्य धन्य राय रामानन्द।

जाहार पाइजा संग, प्रभु मोर श्री गौरांग, मंजिलेक असीम आनन्द।

दोहे प्रकरोत्तर छले, स्वाध्याय निर्णय कैले, जाने जीव साधन संधान।

जाहार रसेर पद, जेन फुल्ल कोकनद, रसिक जनेर से परश।

रामानन्द पद रज, शिरे धरि सदा भज, भजनेर सारातिसार बन।

कानुदास मतिहीन, मधुरसेते हीन, रामराय देह श्रीचरण।^४

गद्य-पद्यादर्श में ही राय दामोदर नाम के कवि का उल्लेख है। ये ही दामोदर चम्पति-राय-रामचन्द्रदेव के समकालीन हो सकते हैं। चार प्रकार के पदों की बात का उल्लेख इसमें किया गया है। “आदि” में बर्वाण्डु तथा किशोरी की अवस्था का, “आइकु” में नन्दकिशोर के लिए किशोरी की कातरता का, “मोर” में सीतरात्रि की दीर्घता में असह्य विरह-यन्त्रणा का और “तिअड़ा” में ग्रीष्म के विरह का चित्रण मिलता है। “तिअड़ा” का पद यहाँ दिया जाता है—

१. साहित्य जिज्ञासा, गंगाधर बल, पृ०—८१-८२। पदकल्पतरु ३: ४: २:

२. पदकल्पतरु: ३: ४: २, पृ०—३; साहित्य जिज्ञासा—गंगाधर बल, पृ०—४२।

३. पाठवक्त्र प्रबन्धावली, पृ०—५८ से।

४. राय रामानन्द—सरलादेवी, पृ०—१८९-१९०।

सिंह—विजय तापह तपन करार रक्खी तापह सिंह का
चन्दन रज सुत बलिदर किम्बु नाहि तकि पुनह का
प्रसन्न करार परन दादव मने मर्ममय रहसि का
मंग हेरि हेरि विकल कोचन कयक लोचनमिले जा ॥^१

इसी ग्रंथ में यदुपतिदास के दो पद "तालबादि" और "एकलालि" संग्रहीत हैं जिसमें
काव्यत्मक की कमी होती पर भी पद-विन्यास और आनुप्रासिक सौन्दर्य मिलता है—

१. उद्विगले नृप नरसिंह धरणिमल, कीर्ति रक्ता धरणीधर।

निर्मल धीरोदास बर्म अति निश्चल, शरण प्रसन्नजने वस्तु लुभा रे ॥^२

२. देवी सामुमति रसवती संगति, विविध रंग रति विहरति जा।

नीलगिरि को पति चरण कमले मति, विजय तु नरसिंह नरपति जा ॥^३

चैतन्य के गुरु (ईश्वरपुरी) के गुरु माधवेन्द्रपुरी पहले व्यक्ति थे जिन्होंने रागमार्ग
का उद्घाटन किया था। ये स्वयं रागानुगाग्नेयमन्त्र के सावक एवं श्रेष्ठ पण्डित थे। ये बालेश्वर
से ७-८ मील दूर रेमुणा में श्रीचोरा-गोपीनाथ मन्दिर में रहते थे। इनकी रचित "सङ्ग-
संहिता" और "कृष्ण-कर्णामृत" के आधार पर ही राय रामानन्द ने चैतन्य को राधाानुगाग्नेय-
मन्त्र तत्त्व का निरूपण किया था। इन्हीं के नाम से मिलनेवाला एक पद यहाँ दिया जाता है—

साजक बनी चन्द्र बदनी, श्याम वरदान आये।

सजनी गण रंगिणी सब, बेरिल चारि पाये ॥

तटणाकण चरणयुगल, मंजीर तहि शोमे।

मंग बल्ली पुंज पुंज, गुंजरे मधु लोमे ॥

कुंसी कुंम जिनि नितम्ब, केसरी क्षीण माये।

परि नीलाम्बर पट्टाम्बर, किकिणि तहि बाये ॥

बाहु युगल गिर बिजुरि, करि शाबक शृण्हे।

होमांगव मणि कंकण, नखरे शशि शृण्हे ॥

होमाचल कुचमण्डल, कांचलि तहि शोमे।

चन्द्रकान्त ध्वान्त दमन, कर्णे कण्ठ शोमे ॥

जम्बुनद हेमयुक्त, मुकुता फल पांति।

फणिमणियुत वाम सहित, दामिनि सब मांति ॥

बिम्बफल निन्दि अबर, दाड़िम बीज वसाना।

बेसर तहि नलके शलके, मन्द मन्द हसना ॥

तासा तिल फूल तूल, कबरी करवि छान्दे।

मदन मोहन मोहिनी बनी, साजिले तहि पाये ॥

१. पाठवक्त्र निबन्धनवाली, उत्कल विश्वविद्यालय, पृ० ५९ से।

२. वही, पृ० ५९, वक्त्र-वक्त्र के आधार पर।

३. साहित्य विज्ञाना पृ० ८५ " " "

नव बीवनी चन्द्रवदनी, बुन्दावन बाटे।

माधवेन्द्रपुरी रचित माध, रवि पूर्ण पाटे॥^१

१८-१९वीं सदी के हलदिबा के राजा स्वामसुन्दर बंस ने ब्रजबुलि में—जिस पर बंगला और मैथिली का प्रभाव है—गीतगोविन्द का अनुवाद किया। 'मैथिलेश्वरमन्दर बनमुवः...' का अनुवाद इस प्रकार है—

एकदिने नन्दसने कृष्ण मोष्टे छिल, जमुनार कूले नन्द राधा के देखिल है।

नन्द बोले सुन राधे बचन आमार, गगन जाच्छादि मेघ कैंल बन्धकार है।

बनमुखि तमालेर वृक्ष भयंकर, रान हेल भय लभे तनय आमार है॥^२

उक्त पदों के अलावा जो पद मुझे अपने खोज के दौरान नहीं मिले हैं, किन्तु सूचना मिलती है कि उनके ब्रजबुलि के पद हैं; वे हैं—

कन्हूइ या कान्हू कुण्डिआ, जो एक उज्जकोटि के गीतिकार थे और जिन्होंने ओड़िआ में 'महामाधवप्रकाश' लिखा है। नित्यानन्द के परिकर में रहनेवाले स्वामानन्द, जिन्होंने बुन्दावन में वैष्णवशास्त्रों का अध्ययन किया तथा उत्कल में चैतन्य मत का प्रचार किया।^३

स्वतन्त्र रूप से मुझे जो पद मिले अब उन पर विचार किया जाता है। माधो की भजिता से एक पद मुझे मिला। डॉ० रत्नकुमारी ने माधवदास या माधवाचार्य, शिवसिंह सेंसर ने माधवदास जो जगन्नाथपुरी के रहनेवाले थे, डॉ० जगदीश गुप्त ने गौड़ीय माधवदास—जो "माधुरी" के नाम से लिखते थे, का परिचय दिया है। सुरेन्द्र महान्ति ने माधव पटनायक के चैतन्यबिलास लिखने की बात कही है।^४ माधवीदासी के सन्दर्भ में इस पर पहले विचार किया गया है। पर ये माधो इन सबसे भिन्न प्रतीत होते हैं। प्राप्त पद इस प्रकार है—

आवत मोहन बेनु चराए।

मयूर पक्ष शिखे भरे वनमाला, माधे मुकुट गोर जल पटावै॥

मुरली धुनि सुनि रवि उपजावत, खाल बाल संग गाए।

माधो के प्रभु दरशन कारन, ब्रज युवती चित लिए॥^५

कवि मुरारि, जिन्हें हनुमान का अवतार माना जाता है, राधवेन्द्र की स्तुति में जिन्होंने अष्टक बना चैतन्य को सुनाया था,^६ का एक पद मिला है। इन्होंने चैतन्य की आधिकारिका का वर्णन कठवा में किया है। प्राप्त पद है—

१. राध रामानन्द—सरला देवी, पृ०—१९३-१९४। २. वही, पृ०—१९९।

३. हिन्दी अनुशीलन, श्रीरेन्द्र वर्मा विशेषांक, १९६०, पृ०—४१०।

हिन्दी और बंगाली वैष्णव कवि, डॉ० रत्नकुमारी, पृ०—८४-८५।

४. वही, पृ०—११०; गुजराती और ब्रजभाषा कृष्ण काव्य—ड० गुप्त, पृ०—६३

सुरेन्द्र महान्ति—माध्यमपर्व, पृ०—३०६-३१७।

५. स्वयं का संग्रह, पद-५, श्री श्रीनिवास राय जी से प्राप्त।

६. चैतन्य आगवत—बुन्दावनदास ठाकुर, अस्तमशब्द, पृ०—९९, पृ०—१०४-१०६।

हिन्दी और बंगाली वैष्णव कवि, पृ०—६९, १११।

कह बड़ा हैदुरि बरुवादी ।
 मंजुल बील कुटिल बन कोवक कसित तिलक कलमारी ॥
 कवयज्ञ तल्ल बिलोक पुनन मणि मोर मुकुट कलमारी ।
 बुरारि प्राय-वर्ति मुकुटनि निरलत म. हि मुकुटमारी ॥^१
 नयनामन्द श्री वैजय के यत्त वे । १५८३ ई० में बीजित वे । वसन्तम्बर में इनके
 २५ पद हैं । डॉ० रत्नकुमार ने लिखा है कि इन्होंने श्रीरामचन्द्रक पद ही लिखे हैं, कृष्ण-
 विषयक नहीं ।^२ मुझे जो अब आत्म हुआ उससे स्पष्ट नहीं है कि कवि किसकी शोभा का वर्णन
 कर रहा है—

आज चाँदनी राति चन्दन बोकी पर बौडी तबियारी ॥
 फूल की गहरा कूक की कष्टमाल फूलन किए बेसब,
 बेसर की मोती मानो कोटि छवि छबियारी ॥१॥
 मनिगन आभरन अंग विराजित वसन लालक घोरी,
 नयनामन्द निरलि इह शोभा निरखित, कलमारी ॥२॥^३
 बंशीधर और शिवरामदास विष्णु का कि मैं कोई परिचय प्राप्त नहीं कर सका, के एक-
 एक पद, जो मुझे मिले हैं, दिए जाते हैं—

०. नयन यहि बेसे आबु छवि कान्हू की ।
 नटवर केस किए, सिखचन्द्र खिर किए, ललित निमंत्र ता मुहु कब पान की ॥
 काहा तन बनिवाई, काहापू कहे री बार्ह, लखपुर कल खेर कान्हूकाम कब की ।
 बंशीधर ब्रम्ह बंशीधर संगमि लिय बधावत इतल सुल निरखानु की ॥^४
००. बृन्दावनवासिनी बल बल, कान्हू बन मोहिनी बल बल ।
 विपिन सुहासिनी बल बल, बल बल कुंजे बल बल ॥५॥
 सिखाए सिन्दुर बर लखर नखे, बलक तिलक बर लखक बलने ।
 नासे बेधे पर शबे बंगे आभरन, सुरंग क बोलै बखे नीलकण्ठ ॥
 बाहे बाबूबन्ध बर रतन मंगरि, नखरन साक्षर बाघेर पावनेनि ।
 शिवरामदासे कहे बन बरिवा, कान्हा येदिबा बल बल बल
 विषा कुंजे बल बल ॥^५

श्री कृष्णदास नाम के कवियों का वसन्तम्बर में, एक बंगला कवि जिन्होंने श्रीकृष्ण-
 मंजुल की रचना की है, एक कृष्णदास कविराज-वैजय बरित्तभूत के रचयिता; का परिचय

१. स्वयं का संग्रह, पद क्र०—३, श्री श्रीनिवास रच से ।
२. हिन्दी और बंगाली वैजय कवि, पृ०—६० ।
३. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—६ ।
४. वही, पद क्र० ४ ।
५. वही, पद क्र०—८ ।

विक्रता है।' प्राप्त पद उनमें से किसी का हो सकता है कहा नहीं जा सकता। न के बड़े 'ल', नाम के बड़े 'आम्य' का प्रयोग उत्कलीब है। पद इस प्रकार है—

वसन्त बन्दाह चले, प्रज की नारि, नन्द पडरि पड़े हे मुरारि।१५

राधा चन्द्रेमया चन्द्रावली, मामा ललित सुशीले।

सजावति कनक बट शिर बरे, आम्य बडल जब लिहे।१।

लह लह चिर कुसुम पहिरे, लब तल और न साजए।

लव लहि कैल करत मोहन संग, लवल कागन पिय भजिए।२।

डाल मुदन्व उलस बंसुरी, बाजत वेनु रसाल।

कृष्णदास के प्रभु मोहन नागर, रसिक राय गोपाल।३।

जोड़िया भागवतकार, हिन्दी और बंगला के इस नामधारी कवियों से निम्न, भूपति-नन्दन जगन्नाथ का एक पद मुझे मिला है—

राग बभार

सब खेले श्याम सु जाह, अविरह खेलाहि।

जाह छिपे कुंजवन के कुटीर सुं, सब गोपी हूं मिलि बूँडाहि।

पकरे कान्हू के सब गोपिन मिलि, मारत श्याम बरीरहि।

फगु आनए बर बर सब गोपी मिली, आनन्द रस में भोरहि।

भूपतिनन्दन जगन्नाथ कहे, ये रस गोपिन 'पिबहि'।

उक्त पद की भाषा का माधुर्य उपभोग्य है।

काविक बीन का होली विषयक पद, जिसके "गो" जैसा प्रयोग कवि को उत्कल से सम्पर्क स्थापित करता है, नीचे दिया जाता है—

मोहिनी का मन भाए श्याम मन मोहनीया ॥

फागुन मास वसंत की समय ये वृन्दावन सो होरी।

सुन्दरवर चन्द्रवली राखे तोहे गैल तरस होरी ॥

अबीर फागु लै आरती बामा श्याम सखा पर आनी।

कुसुमित गन्ध हरिद्रा पिचके सावन बरखा जानि ॥

भागि गए सुखलावि सखा सकल बरी पर बनौली।

राधा बाहु फास में पकरि हसि हसि बजावत तारि ॥

भद्रा के गए मोहन वंशी वेनु के गए शशि बामा।

पीत वसन चन्द्रावली आंचल जोरि बांधत रतिगामा ॥

मयूर शिखर काढ़ि लए बिना सोहि संजोए केश।

१. हिन्दी और बंगाली वैष्णव कवि, पृ० ४६, ९२।

२. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—३१।

३. हिन्दी और बंगाली वैष्णव कवि, पृ०—५५, १०१।

४. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—३३।

कविता मिथुर कावर लिए बना बीरन सचनिक बैस ॥

प्रसन्न देखि सुखाना बाएक बू जस्त बनाएक दिए ॥

कविता कहै देखो सखा सब क्याम नादि रस भए ॥

सुखाना कवि बए रत्न मुनिना सान तुम पान मिठाइ ॥

बीरन बीर तुम बीरि न रामा कादि देखी चतुराइ ॥

काचन पाए छेड़ाए बन्धन मोहन को लए जाइ ॥

नवक ब्रजत को सख फगुवा कवितक दीन गो जाइ ॥

उक्त पद का भाषा-मौष्ठव एवं साथ देखने के योग्य है ।

मुझे भगवान के दो, मुख के दो, रूपमति का एक, बनमाली का एक और बल्लभ-वास के बीरह पद प्राप्त हुए हैं । डॉ० रत्नकुमारी ने मिश्रबन्धुविनोद के आचार पर भगवान-वास हित, भगवानवास तथा जन भगवान का परिचय दिया है, जनभगवान का कृष्ण विवाह सम्बन्धी पद का उदाहरण नी ।^१ सम्भव है कि ये जनभगवान मेरे प्राप्त पद वाले भगवान एक हों । जगदीश गुप्त ने १७वीं सदी के बल्लभरसिक, डॉ० रत्नकुमारी ने गौर पद तरंगिणी और पदकल्पतरु के आचार पर तीन इस नाम के कवियों का, और एक हिन्दी के बल्लभवास की सूचना दी है ।^२ इसी प्रकार सम्भव है मुझे पदकल्पतरु वाले कवियों से किसी के पद मिले होंगे, पर अन्तिम रूप में कुछ कहना सम्भव नहीं । मुख, रूपमति और बनमाली का कोई परिचय मैं प्राप्त नहीं कर सका । उदाहरण के लिए इनके पदों को यहाँ उद्धृत किया जाता है—

भगवान का पद

ब्रिजमानु कुमारी, गोरी चतुरी, तलका अलका कुटिलक पूरी ॥

कुसुमे सरिता अंग पुरुष दामूर चोटड डंग पूरी ।

मृगगन दू लोचन मन डारि, मृग मृग कमाण अनंग करि ॥

बिजु दन्त डालिम्ब की कन्द कड़ी, रवि सूत्र भए मणि रत्न जड़ी ।

कटि सिंह मस्तके कुम्भ धरि, थिल फूलहु बाण अनंग बरी ॥

रस नागरि जंगरे कूच पूरी, भगवान कहै हरि कोल करि ।

बिजु बुम्ब आलिगन प्रेम मरी, कान्हु पाव सुख राजा उतरी ॥

मुख के पद—

राग दरबारी कानरा-ताल पाक ताई

१. भए जब देखो हरि गोपाल लाल मोहन मूरति ।

स्यामलाल ता मन न्योछावर कुल दई ॥ पद ॥

१. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—३८ ।

२. हिन्दी और बनमाली वैष्णव कवि, पृ०—१०९ ।

३. वही, पृ०—४९-५०, ९८ । गुजराती और ब्रजभाषा का कृष्णकवय, पृ०—

११-१२ ।

४. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—६३ ।

अति बड़ पड़ बिजारे बिजारे, काँकें बुरक निभ के चिभ निभकई।
जाकें हए खबि बरख लागहि मनम नइ।
मूरख के प्रभु मोहम मंन पड़ि डारि मूरखी अबर करे बजाइ मुलइ॥

२.

राग मलार-ताल देड़ा

वन गरजि गरजि बरख आवत री बरवा, मेरे बरबर जैसे होत भिबोभिनी ॥पद॥
पहरत कबने आवत बरखत दुँये जात, बाहे पतिस्वामी जैसे होत भिबोभिनी ॥
कारि बटा वन मोहे डरावे निधि अंधियारी तामे मोयक बोले,
मूरख के स्वामी अंतराधी करम बिसारि हूँ तो अनम की भोषिनी ॥'

स्वयंमति का पद—

राग नट-ताल देड़ा

बिछुरे दुःख दिन हो ललना, प्रान मेरे आवत नहि काज ॥पद॥
निकसन जह अपने लोलन संगे, राही अब कोनहि काज ॥
पापी प्रान रहत बट नीतर फिर चाहै मुखराज।
स्वयंमति कहे हम दुःखी येकी काहा बाहादुर बाज ॥'

वनमाली का पद—

नवल बदन गोरी किशोरी के होरी होरी
झोरिकि झोरिकि करि झाँकी बड़ि जाबकेँ।
वर्णितो कृपाल लाल पहिरे जो लाल लालचुतनरी बनाइ की।
कुसुम कपूर पान चन्दन बबिल बुझा मूममद दास आष आष बाइकेँ।
कहे कबि जानहुँ न जानहुँ केति न गई, मोहनलाल की राधिका कुंजबिहारी।
वनमाली कहे विचारि से नन्द की लाल मन मनावती ॥'

वल्लभदास के कुछ पद—

१. उलुसा अभिसारः सबी प्रतिनि राधिकोक्ति, बनासि राग
ये नव यौवन अनन्ततरंग मिलब दयामर आज।
अंग पुलकित अन्तर हरस मनिसमृक्कल काज ॥
सजनि तोहि उलसित देहा।
रतन मूषन पहिर अंगे चलत सामर लेहा ॥
कंकन करहि ताड़ बाहु पर रतन कुण्डल काते।
क-जरि बनाइ दृढ़ करि बांध हता कुसुम दामे ॥

१. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—५२।

२. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—५४।

३. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—५९।

४. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—६४।

अपाह-मार्गशीर्ष : शक १८९८]

बनके कलक कुल कुल केत फिर करि देह काज ।
 बनके कलके ललितरस देह मुपरी बल्लभदास ॥
 की राख : सति बनित
 की काख है सदा न तुल्य काज, कमल बरहर हेरि सु मयदास ॥
 सुन सुन मयमय सुन सुन चकोर, तब बंध बंधन शिरसि सीरा ॥
 तुलु हरि पोरी मन हवन मसाका, सु बाधुन अर रहे सुनन कवाका ॥
 कोटि कुसुम तर हेरते बयना, बहके हेरि बिर मुपति बयना ॥
 कि करव आनरन पहिर न तोरा, बल्लभदास पदु हेरते मोरा ॥

३. बर्षा बभितार : मल्हार राग

सुन सुन है माधवराम ।
 सबद बन कन रात अम्बरे, ये तहुत ना जानत काम ।
 पव अति दूर निविड़ अति कर्दम ॥
 भारे लोहि तिभिरक बीर ।
 पदे पदे लाये भुजंग पानि देह डारई, हरि कुल बन उत रोल ॥
 दर दर बिर फिर बन डरके पहिजन वीलनी बोल ।
 धामिनि गिरह, बबिछ कत कत, उरु उरु झङ्क बोल ॥
 बमकि बमकि बनि, मये बलि बाबल, बरित ना बुझाई कोइ ।
 चरन प्रेम कोने चितेह हस हस बल्लभदास कहुं तोइ ॥

४. अथ कुण्डलस्य

सुन सुन मुमुमुनि राइ ।
 प्रियमवन सुन्दर लती बतहर तो लागि बिकल माधोइ ॥
 मन मन बरजत कम तिभिराब्धरे मोक्षत नाहि इहका ।
 बरि बरि तकिळ बाट अति कलताहू, कलने तिमिर की बाध ॥
 मुजंन कत कत सये डारइ तोष कुल नाहि कम रोक ।
 मुवन विपरीन बरी केबारि दर दर पहिर पातनी भोक ॥
 दामेनि हेरिते दामोदर बाबइ, झङ्क झङ्क बह बह बोल ।
 परधान लागि बहुइ मनोरथ, बल्लभदास की ये बोक ॥

इस लेख को समाप्त करने से पहले कह कत देना आवश्यक है कि काकल में अनी पर्वत संस्था में ब्रह्मकुलि के पद अनभिज्ञता एवं अज्ञानादि हैं। काकल में इसकी परम्परा जयदेव से प्रारम्भ होती है, और माधवेन्द्रपुरी से होती हुई राव रामानन्द एवं अन्य उत्कलीय

१. स्वयं का पद संग्रह, पृष्ठ १०—११।
२. स्वयं का पद संग्रह, पृष्ठ १२—१३।
३. स्वयं का पद संग्रह, पृष्ठ १४—१५।
४. स्वयं का पद संग्रह, पृष्ठ १६—१७।

अति बड़ पड़ बिचारे बिचारे, ताकें दुख चित्त में चित्त निजवाली।
जाकें हुए कवि साकें लाकहि मजन नह।

मुरख के प्रभु कोहन मन पकि डारि मुरली अकर करे बरख दुखह।

२.

राज मलार-ताक देहा

बन गरजि परजि बज आकत री बरदा, मेरे बरबर जैत हौत बिबीनिनी ॥पद॥

पहरत कबने आवत बरखत बुदे जात, बाहे पतिस्वामी जैसे हौत बिबीनिनी ॥

कारि बटा वन नीहे डरावे निशि अधिवारी ताहि कोयल बोले,

मुरख के स्वामी अतरजागी करम निहारि हूँ तो अनम की येनिनी ॥

रूपमति का पद—

राज नट-ताल देहा

बिबुरे दुःख दिन ही ललना, प्रान मेरे आवत नहि काज ॥पद॥

निकसन जइ अपने लोलन संगे, राही अब कोनहि काज ॥

पापी प्रान रहत बट भीतर फिर बाहे मुखराज।

रूपमति कहे हम दुःखी येको काहा बाहादुर बाज ॥

बनमाली का पद—

नवल बदन गोरी किशोरी के होरी होरी

झोरिकि झोरिकि करि सांकी चढ़ि जावकें।

बगितो कुपाल लाल पहिरे गो लाल लालचुतनरी बनाइ की।

कुंकुम कपूर पान चन्दन चबिल चुवा मुसमद बास आग आग बाइकें।

कहे कवि जानहुं न जानहुं केति न गई, मोहनलाल की राबिका कुंजबिहारी।

बनमाली कहे बिचारि से नन्द की लाल मन मनावती ॥

बल्लमदास के कुछ पद—

१. उलुसा अभिसारः सखी प्रतिनि रात्रिकोक्ति, घनासि राव

ये नव यौवन अनन्तरंग मिलब श्यामव आब।

अंग पुलकित अन्तर हरस मनिसमुझल काज ॥

मजनि तोहि उलसित देहा।

रतन मूषन पहिर अंगे चलत सामर लेहा ॥

कंकन करहि ताड़ बाहु पर रतन कुण्डल काने।

क-वरि बनाइ दृढ़ करि बांध हता कुसुम दामे ॥

१. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—५२।

२. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—५४।

३. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—५९।

४. स्वयं का पद संग्रह, पद क्र०—६४।

आपाद-मार्गदर्शक : सफ १८९८]

की कारण है सबस न पुन काय, जानक कहर हैरि नु कलनास ॥
 सब नुन कायक कुसुम चलोरा, सब तब जयस सिंघिम तोरा ॥
 पुह हरि गोपी मन हुषस नसाका, नु कायुस हर रसे कुसुम कवाला ॥
 कोहि कुसुम सर हेरखते बयना, बहरी हैरि निर भुवसिना बयना ॥
 कि करस जाभरस पहिर न तोरा, बलकवास यह हेरखते तोरा ॥

पक्ष गति दूर निषिद्ध गति कर्मम् ॥
 गतिं लोके सिद्धिरा गतिः ।

४. अथ कृष्णस्य

इस लेख को समाप्त करने से पहले यह बता देना आवश्यक है कि समाज में अभी वर्गीय संस्था में व्यवस्था के पद अनाधिकृत एवं असम्मानित हैं। समाज में इसकी परम्परा व्यवस्था से प्रारम्भ होती है, और व्यवस्थापरी से होती हुई राब राबान्तक अन्त प्रतलीय

१. स्वर्ग का पद संग्रह, पृष्ठ क्र०—११
२. स्वर्ग का पद संग्रह, पृष्ठ क्र०—१२१
३. स्वर्ग का पद संग्रह, पृष्ठ क्र०—१३३
४. स्वर्ग का पद संग्रह, पृष्ठ क्र०—१८१

क्यों तक पहुँचती है। मुद्रामस्तिधारा के कवि ओड़िया साहित्य में आज भी मिलते हैं—
ब्रजभाषा बड़बेना, भक्तचरणदास, अमिनन्दु सामन्तसिंहार, गुप्तावतीदासी, वनप्रदास, दीन-
कृष्णदास आदि—परन्तु इन्होंने ब्रजभाषा में पदों की रचनाएँ नहीं की हैं। उपलब्ध ब्रजबुक्ति
के पदों के आधार पर हम कुछ सामान्य निष्कर्ष निकाल सकते हैं—

१. कुछ अल्प कवियों को छोड़कर, अन्य सभी कवियों की भाषा प्रांतीय ब्रजभाषों
से मुक्त नहीं है—अल्प एवं प्रयोग दोनों दृष्टियों से।

२. सभी रचनाएँ राधा या कृष्ण या राधाकृष्ण विषयक हैं—जिनमें प्रसंगानुसार
गुप्तावन का वर्णन मिलता है।

३. केवल जयदेव के गुद ग्रंथ साह्य वाले दो पदों; और कान्हुदास के राध रामानन्द
की प्रसस्तिवाला पद, को छोड़कर बाकी सभी प्रेममस्तिधारा हैं।

४. उत्कल में ब्रजबुक्ति के माध्यम से प्रेममस्ति की एक लम्बी परम्परा रही है—
जो जयदेव से प्रारम्भ होती है और जिसकी धारा आज भी ओड़िया पदों के माध्यम से बह
रही है।

५. अन्तिम निष्कर्ष यह है कि भक्त कवियों को आज की तरह भाषा का विचार
कठिनाई में नहीं डालता था। वे इससे मुक्त रहकर भारतीय संस्कृति की एकता का उद्घोष
करते थे।

सहायक ग्रंथों की सूची—

१. ओड़िया साहित्य इतिहास—पं० सूर्यनारायण दास, भाग-१, २।

२. ओड़िया साहित्य इतिहास—पं० विनायक मिश्र।

३. ओड़िया साहित्य, मध्यपूर्व—श्री सुरेन्द्र महाप्ति।

४. ओड़िया साहित्य रजयदेव—डॉ० तगेन्द्रनाथ प्रधान।

५. ओड़िया साहित्य आर्तवल्कलंक दान—डॉ० नटवर सामन्तराय।

६. ओड़िया साहित्य नारी प्रतिभा—डॉ० सावित्री राउत।

७. राय रामानन्द—श्रीमती सरला देवी।

८. भारतीय वाङ्मय में श्रीराधा—पं० बलदेव उपाध्याय।

९. गुजरती और ब्रजभाषा कृष्ण काव्य—डॉ० जगदीश गुप्त।

१०. हिन्दी साहित्य कोश—सं०—डॉ० श्रीरेन्द्र वर्मा तथा अन्य।

११. १६वीं शती के हिन्दी और बंगाली वैष्णव कवि—डॉ० रत्नकुमारी।

१२. वैतथ्य भागवत—कृष्णदास कविराज गोस्वामी, मध्य और अन्त्य खण्ड।

१३. वैतथ्य भागवत—गुन्दावनदास ठाकुर; उत्कल क्रिपे में।

१४. उत्कल विश्वविद्यालय, पोधी-बिम्बाव की पोथियाँ।

१५. ओड़िया राज्य संग्रहालय, बुवनेश्वर की पोथियाँ।

१६. श्री श्रीनिवास राय जी के पास रखी हस्तलिखित ओड़ियों की नकलें।

आचार्य-मार्गदर्शक : डॉ० १८९८]

१७. लेख—१. ग्रन्थसहित साहित्य—गंगाधर बसु, लेखक की पुस्तक “साहित्य-विकास” है।
२. ओड़िया साहित्य का विकासक्रम—डॉ० आर्तबल्लभ महापात्र
३. ओड़िया साहित्य का विकासक्रम —पी विष्णुचन्द्रचरण पटनायक राष्ट्रभाषा रजत जयन्ती ग्रंथ है।
४. वैतन्य धर के ग्रन्थभाषा साहित्य के शोध—प्रमुख्यतः नीतल।
हिन्दी अनुसूचन—धीरेन्द्र वर्मा विशेषांक, १९६०।

—हिन्दी विभाग
कालिकोट स्नातकोत्तर महाविद्यालय
बल्लपुर
गंगान, उड़ीसा।

समकालीन हिन्दी कविता में पारिवारिक विघटन का प्रश्न

डॉ० रवीन्द्रनाथ बरगन



विगत दो दशकों में हिन्दी साहित्य में सांस्कृतिक मूल्यों के विघटन की जो चर्चा हुई है, उसके विविध पक्षों में से परिवार से सम्बद्ध प्रश्न पर्याप्त महत्व का है। भारतीय संस्कृति में 'परिवार' की कल्पना बड़ी व्यापक और गम्भीर है। 'वसुधैव कुटुम्बकम्' में उसी कल्पना का चरमोत्कर्ष देखने को मिलता है। व्यावहारिक घरातल पर भारतीय समाज में परिवार मात्र पति-पत्नी तक सीमित नहीं था, उसमें पत्नी और बच्चों के अतिरिक्त माता-पिता, भाई-बहन भी सम्मिलित थे। इन सबमें यथायोग्य आदर, स्नेह, सौहार्द, अनुग्रह, विनय, औदार्य, त्याग आदि का विधान किया गया है। अथर्ववेद के सामनस्य सूक्त में पारिवारिक सम्बन्धों का आदर्श रूप इस प्रकार वर्णित है—

पुत्र हो पिता की आज्ञा मानने वाला
और माता के प्रति अनुकूल और सहृदय हो,
पत्नी अपने पति से सदा मधुर शांति युक्त, सुखद वाणी बोले
भाई भाई से और बहन से द्वेष न करे
और बहन अपनी बहन से और भाई से द्वेष न रखे,
सब इकट्ठे होकर एक दूसरे के अनुकूल रहें, एक चित्त रहें।^१

भारतीय संस्कृति के दो बृहत्काय काव्य-ग्रन्थों—रामायण और महाभारत—में पारिवारिक सम्बन्धों को उनकी अनेक जटिलताओं के साथ बखूबी प्रस्तुत किया गया है। इस दृष्टि से दोनों ग्रन्थों का अपना विशिष्ट महत्त्व है। दोनों के पात्रों के दृष्टिकोण और उनके आचरण में कुछ मिस्रता लक्षित की जा सकती है जो निश्चय ही काल-प्रवाह के अनुरूप है। पारिवारिक आदर्श की दृष्टि से राम-कथा अनुपमेय है। अथर्ववेद के जिस सामनस्य सूक्त का उल्लेख हमने अभी किया है, उसके सभी पक्षों की बड़ी स्पष्टता और गहनता के साथ रामायण के पात्र अपने जीवन द्वारा व्यक्त करते हैं। विमाता की इच्छा और पिता की आज्ञा से राम का वन-व्रत, लक्ष्मण और भरत का राम के प्रति अनुपम भ्रातृ-स्नेह, सीता की पति-निष्ठा, दशरथ का पुत्र-स्नेह, सभी कुछ अद्वितीय है। हिन्दी काव्य में पहले तुलसी ने

१. हमारी परम्परा—सं० विद्योती हरि, पृ० १५८-५९।

और फिर उन कवियों ने राम-कथा की काव्य का विषय बनाया है जिसकी रचि पारिवारिक मूल्यों के निरूपण की ओर रही है। महाभारत को हम संक्रान्तिपूर्ण रचना कह सकते हैं, राज्य के लिए संघर्ष के कारण मातों-पित्तों का विघटन ही हुआ है। लेकिन उसमें भी अनेक स्थलों पर पारिवारिक सम्बन्धों की पारम्परिक मर्यादा की स्वीकृति है। गांधारी और द्रौपदी का पस्त्रेह, पाण्डव भाइयों का स्नेह और यहाँ तक कि वृत्रराष्ट्र का अन्यायी पुत्रों के प्रति अपाव वात्सल्य इसी तथ्य के प्रमाण हैं।

हिन्दी काव्य में तुलसी ने सर्वप्रथम पूरे मनोयोग से परिवार की आदर्श परिकल्पना प्रस्तुत की। इसके लिए उन्होंने राम-कथा का ही चयन किया। कृष्णमन्त्र कवियों का काव्य इस दृष्टि से अमूल्यनीय है। यही स्थिति प्रायः रीतिकालीन कविता की है। निःसन्देह वात्सल्य के लिए कृष्ण-वसोदा प्रसंग और दाम्पत्य सम्बन्ध के लिए सूफी कवियों के नायक-नायिका प्रसंग उदाहृत किये जा सकते हैं। किन्तु इनमें क्रमशः लीलात्व और अलौकिक प्रेम-व्यंजना की ही प्रधान कहा जा सकता है। रीतिकालीन कवियों ने सामाजिक सम्बन्धों की गम्भीरता को समझा ही नहीं। उनके लिए दाम्पत्य केवल शारीरिक तृप्ति का महाना है।

आधुनिक काल के प्रारम्भिक चरण—जिसे पुनरुत्थान काल कहना अधिक युक्ति-संगत है और जिसका प्रसार रीतिकाल के अन्त से छायावाद की परिसमाप्ति तक आता जा सकता है—के हिन्दी साहित्य में परिवार की महत्ता का चित्रण अनेक प्रकार से हुआ है। कविता में इस विधा में सबसे उल्लेखनीय कार्य गुप्त जी का है। 'साकेत' में रामकथा को बाहे नया सन्दर्भ देने की कोशिश हो, किन्तु कवि की रचि पारिवारिक चित्रण में विशेषतः दिखाई देती है। नाता बाहे कोई भी हो, लीलाव्रत, सीमन्तस्य और स्नेह का सूत्र ही सबको बाँधे हुए है। परिवार में किस प्रकार स्वार्थ और अहं के त्याग से सुख-शांति बनी रहती है, इसे माधवी के द्वारा इस प्रकार कवि ने कहा है—

माध, देखती हूँ इस घर में
मैं तो इसमें ही सन्तोष।
गुण अर्पण करके औरों को
केना अपने सिर सब बोध।'

'प्रसाद' के काव्य में भी परिवार के सन्दर्भ अधिक नहीं हैं, ऐतिहासिक नाटकों में अवश्य ही उन्होंने अनेक अवसरों पर पारिवारिक सम्बन्धों की चर्चा की है। उनके द्वारा प्रदर्शित सम्बन्ध भारतीय आदर्शों के सर्वथा अनुरूप हैं। माता-पिता के साथ पुत्र और पुत्री के सम्बन्ध संयोगवशात् अधिक आये हैं। अजात, विरुद्धक, चन्द्रगुप्त, स्कन्दगुप्त और उषर सुवासिनी, कान्हेलिया, अलका, कल्याणी आदि पात्रों के व्यवहार में परिवार की निर्मल हाविकाता को देखा जा सकता है। अजात और विरुद्धक को विद्रोह के पश्चात् पश्चात्ताप करते हुए विज्ञा कर प्रसाद जी ने विम्बसार और प्रसेनजित के द्वारा स्नेहवश उन्हें क्षमा किया जाता दिखाया है। स्कन्दगुप्त तो माँ के कहने पर अपने राजनीतिक विरोधियों और देशद्रोहियों

को भी जमा कर देता है। सुवासिनी जैसी स्वतन्त्र नारी पिता से गुनमिलन होवे पर अपने को सर्वथा पिता के अधीन कर देती है। 'चन्द्रगुप्त मौर्य' में सिल्युकस पुत्री काट्रैकिया की शावनाओं के सम्मुख अपनी महत्वाकांक्षा को नियंत्रित करता है। इन सम्बन्धों पर राजनीति की छाया होने के बावजूद इनमें परिवार की निर्मल हाविकता सुरक्षित है। प्रसाद के अग्र-कालीन ही प्रेमचन्द ने अनेक जटिल परिस्थितियों का विशद चित्रण करते हुए परिवार के परम्परागत मूल्यों का नवीन विचारों से टकराव दिखाया है। इस संघर्ष में प्रेमचन्द ने अधिकांशतः पारम्परिक मूल्यों का ही पक्ष लिया है। विद्रोही बोबर को धमियाँ कहती है "घर की मरजाद बनाये रखोगे, तो तुम्हीं को सुख होगा" और अन्ततः बोबर माँ-बाप के प्रति आदर, बहनों के प्रति वायित्व का अनुभव करता है। बोबर का आदर पाकर होश्री अपने पितृत्व को सफल अनुभव करता है और उधर राय साहब अपने पुत्र के कुपुत्र हो जाने पर दूट आते हैं। तात्पर्य यह है कि पुनरुत्थान युग की समाप्ति-पर्यन्त हमें परिवार की मर्यादा को मूल्यवान मानने की प्रवृत्ति मिलती है। प्रकारान्तर से अनेक स्थलों पर यह तथ्य भी प्रतिपादित हुआ है कि परिवार-मुख से उत्पन्न मनुष्य ही समाज का अष्ट घटक बनता है। प्रेमचन्द ने अवश्य ही मेहता और मालती को पति-पत्नी न दिखा कर मित्र के रूप में समाज-सेवा का संकल्प लेते दिखाया है। किन्तु यह प्रसंग अपवाद-रूप ही कहा जायेगा जो तत्कालीन समाज में पनपते नवीन विचारों के प्रति लेखक के सहिष्णुता भरे दृष्टिकोण को ही व्यक्त करता है, अन्यथा यही मेहता गोविन्दी जैसी पतिव्रता नारी का गुणगान करते नहीं सकते। अस्तु

छायावादोत्तर हिन्दी कविता में परम्परा के विरोध की एक लहर तो प्रबलता के आई। प्रगतिवाद में जहाँ नारी-मुक्ति की घोषणा है, वहाँ भी परिवार की परम्परा को सर्वथा नकारा नहीं गया। आगे चलकर विवाह को वैयक्तिक प्रगति के लिए बाधक माना गया है, वहाँ अवश्य ही परिवार का विघटन चित्रित हुआ है। पहले हम उस पक्ष को ले रहे हैं जिसमें परिवार के मूल्य को परम्परागत सन्दर्भ के साथ-साथ नवीन आयाम देने की चेष्टा की गई है। शकुन्त माथुर ने परिवार को संस्कृति और मानव-मूल्यों से जोड़ते हुए विचार व्यक्त किया है—'घर समाज की एक भरी-पूरी इकाई है, उसका सुख-दुःख समस्त संसार का सुख-दुःख है। उसकी संवेदना, ममता, उदारता, समझदारी ही व्यापक होकर सांस्कृतिक दृष्टि बनती है। उसके तन और मन का स्वास्थ्य और संस्कार समाज का स्वास्थ्य और संस्कार है और उसके विवेकपूर्ण आनन्द, मर्यादा और सादगी का विस्तार ही मानव-मूल्य बन जाता है।'" गृहस्त्री को एक कविता में बरगद से उपमित करते हुए कवयित्री का कथन है—

भूमि कटे न किसी के लिए
कड़ी न हो किसी के लिए
रस जीवन का जीवन को बांधे रहे
घर भर को

१. गोदान, पृ० २१६।

२. शकुन्त माथुर : चाँदनी चूनर (वक्तव्य), पृ० ७।

बड़ी मिठी और
बचापि सुख करके सभी
प्रेमन्ध्र नहीं
बड़ी है बस, हृषि जी
यही वास्तविक जड़ जीवन की

सम्बन्धों की पारस्परिकता और स्नेह सूत्रों से जुड़े जीवन की परिकल्पना भारतीय संस्कृति में सदैव मान्य रही है। वास्तविकता को इसके साथ जोड़ते हुए दिनकर ने व्यक्ति की सर्वांगीण योग-भूति और वास्तव्य का संयोग यों किया है—

हरि के कण्ठमय कर का जिस पर प्रसार है,
उसे जगत भर में निज गृह सबसे प्यारा लगता है।^१

यहाँ निश्चय ही 'घर' की एक प्राथमिक मूल्य के रूप में मान्यता है। जीवन के अन्य मूल्यों की उपेक्षा का प्रश्न नहीं। परिवार से प्राप्त सुखानुभूति के अनेक रूप हैं। परिवार के सभी बेटक जब एक-दूसरे के सुख के लिए प्रयत्नशील होते हैं तो जो भव्य वातावरण बनता है, उसे दिनकर सौमिलकर 'आनन्द का विराट उत्सव' कहते हैं। और यदि कोई इस उत्सव में सम्मिलित नहीं हो पाता तो वह असागर ही है।^२ सम्भवतः इसीलिए 'घर-बाम' शीर्षक एक कविता में श्रीकान्त वर्मा ने पारिवारिक जीवन के प्रति लालसा व्यक्त की है। अनेक वर्ष अर्थाहीन कार्यों में नष्ट करने के बाद कवि घर जाना चाहता है। वह वास्तविक जीवन की अनुभूति करने का इच्छुक है : वह जीवन जहाँ कपास बुनने या काबड़ा उठाने या गारे पर ईंटें बिछाने जैसा कोई कार्य करके अर्थाजित किया जाता है, गृहस्थी जमाकर किसी का जीवन-सर्वस्व और किसी का पिता बना जाता है। यह पारिवारिक जीवन सुख और दुःख का संयोग है। कवि की चाहत है—

मैं मनुए के वन में
एक कण्डे-सा
सुलगना, गुंगबाना
बुंघबाना चाहता हूँ
मैं अब घर
जाना चाहता हूँ।^३

परिवार की मूल्यवत्ता यहाँ स्पष्ट हो जाती है जहाँ कवि जीवन-संघर्षों से श्रांत व्यक्ति के लिए परिवार के स्नेह को एक सम्बल के रूप में प्रस्तुत करता है। आज के यान्त्रिक युग में मानव का जीवन भी बहुत कुछ यान्त्रिक हो गया है, फिर भी घर-परिवार से प्राप्त सुख उसे यन्त्रों

१. ककुत्त मायुर : चांदनी चूनर, पृ० १८।

२. रामचारी सिंह दिनकर : नवे सुभाषित, पृ० २८।

३. दिनकर सोमवलकर : कंकुर की कृतज्ञता, पृ० ७२।

४. श्रीकान्त वर्मा : माया-वर्षण, पृ० १७।

से अलग मानवीयता का बोध देता है। मदन मात्स्यायन ने मन्त्रीयों और राज पर काम करने वाले आपरेटर के कार्य की तुलना कुछ सम्बादों द्वारा करायी है, जिसमें अन्ततः आपरेटर मानवीय जीवन की उस विशेषता का उल्लेख करता है जो केवल मानव को ही उपलब्ध है और यह है परिवार का सुख। पत्नी का प्रेम मरा जालिमन और बच्चों का सुखल स्वागत—यह सुख मानव को ही प्राप्त है।' सभी प्रकार से बेचारा बाबू भी दफ्तर से निकल कर आता है जो बच्चों के स्नेह से प्रफुल्लित हो जाता है।' महानगर के हड़बड़ाहट भरे और व्यस्त जीवन में अजित कुमार ने 'घर' की उपमा हृदय से दी है जो विशाल बेहंगी काया और असंख्य हाथ-पैर और नेत्रों के बीच स्नेह भाव से भरा है जहाँ आकर अनुपम विश्राम पड़ता है।'

नरेन्द्र शर्मा ने 'ग्राम-चित्र' में एक पारिवारिक उत्सव का चित्र खींचा है जिसमें किसान के घर सन्तानोत्पत्ति के अवसर पर छा जाने वाले उत्साह का वर्णन है। नारी और पुरुष के संयोग से सृष्टि निरन्तर वृद्धिमान रहती है, जिसे देख सारा परिवार प्रसन्न होता है। दादी पोते में अपने पति की उनहार देखकर भाव-विह्वल हो जाती है। बहू की सेवा करती है। गाय को हलवा खिलाती है।'... सृष्टि का यह कम परिवार के स्नेह-सूत्रों में बँध कर मधुर हो जाता है।

अनेक कवियों ने उन परम्पराओं और आस्थाओं की चर्चा की है जो भारत में परिवार की धारणा के साथ जुड़ी हुई हैं। मिश्र जी ने 'राम राज्य' कीर्तिक काव्य में एक आदर्श परिवार उसे माना है जिसमें स्त्री अपनी सन्तान तथा पति के प्रति कर्तव्य-पालन करते हुए संसार के प्राणि-मात्र के लिए अपने हृदय में करुणा रखे। बच्चन ने इसका व्यावहारिक रूप प्रस्तुत किया है। भारत में एक सद्गृहस्थ के 'घर' में कुन्बे के भोजन के साथ पानुन्, साधु तथा कुत्ते के अंश की भी चर्चा है। ऐसे घर के सम्मुख कवि महल के सुखों को भी तुच्छ मानता है।'

परिवार की उपर्युक्त धारणा विवाह-सम्बन्ध पर टिकी हुई है। विवाह ही सद्गृहस्थी की नींव है। पति-पत्नी स्नेह-सूत्र से बँधे जीवन के सुख-दुखों को बाँटते हुए और सामाजिक दायित्वों को पूरा करते हुए जीवन बिताते हैं। भारत में विवाह सम्बन्ध को अटूट बताया गया है। अपवाद स्थितियों को छोड़कर यह सम्बन्ध कभी टूट नहीं सकते। इसके लिए पति-पत्नी की पारस्परिक एकनिष्ठता आवश्यक है। भारत में नारी की एकनिष्ठता पर अधिक बल दिया गया है और इसीलिए नारी के पातिव्रत धर्म को बहुत ऊँचा बतलाया गया है। इसके साथ नैतिकता का सम्बन्ध जोड़ दिया गया है। पति-पत्नी के अतिरिक्त किसी अन्य स्त्री या पुरुष के सम्बन्धों को अनैतिक माना जाता है। स्पष्ट ही यहाँ स्वच्छन्द भोग का निषेध है।

१. तीसरा सप्तक (सं० अज्ञेय), पृ० ९७।

२. सत्यपाल कुश : मोर कण्ठ, पृ० ३८।

३. नयी कविता (अंक ५-६), पृ० २०९-१०।

४. नरेन्द्र शर्मा : बहुत रात गये, पृ० ९४-१०७।

५. बच्चन : त्रिशंगिमा, पृ० ५२।

विषयवस्तुवादी कविता में विचारों के प्रति धारणा कई ढंगों में अलग हुई है। प्रथम ढाँचा में कवि को वैवाहिक प्रेमों का सन्तुलित दर्शन मिलने के एक बंध हो सकता है। किन्तु यहाँ ऐसे प्रेम का विचार के प्रत्यक्ष-प्रत्यक्ष भाव हैं। पुराने कथा-कथन में विचारों के प्रति कुछ-कुछ का एक उदाहरण उदात्तान्त साहित्य की विरोध और समर्थन की एक कविता है जिसमें कवि ने सीधे प्रत्यक्ष में रहे अन्त-विचार के अन्तर्गत का विचार किया है। एक कथा की कथुन की घाटी सुनकर निम्न-मनु में दूध के विषय विरोध उपकता है, क्योंकि यह उसके अन्तर्गत पर प्रहार है। किन्तु अन्ततः वह जबक का निराशास्य स्वर सुनता है। "धिन के निम्न वैदेही की कौमार्य" और ऊपर जलकी की सुनी मति देखा है तो, धिन का कथुन होने के नाते अविश्वता का हेतु अपना विरोध त्याग कर, राम के हाथों दूध का स्वीकार कर लेता है तबकि "दुहाय का एवं दूध के कासी व छोटे।" यहाँ तबक के पुरातनपंथी दृष्टिकोण या जलकी दृष्टिकोण के प्रति विरोध तो है किन्तु दुहाय-मर्त्य के लिए समर्थन है। अन्तर्गत कोल्हानी ने विचारों को अन्तर्गत महिमावादी अन्तर्गत बन्धन कहा है। आन्तर्गत प्रेम अन्तर्गत के लेकर विचारों के एक विचार है। बन्धन ने कोल्ह-पुत्र पर आधारित एक गीत में एक विचारों के दृष्टि एवं अन्तर्गत विचारों का चित्रण किया है। सुख, दुःख, कष्ट, मृत्यु, सम्बन्ध—जीवन में यह सभी चलता है। सारे संसार को छोड़कर भी गरी पति को नहीं छोड़ती। उसका दृष्टिकोण स्पष्टतः यही रहता है—

सुख भोगा है साथ, सहृदयी
दुःख भी उनके साथ में,
दुनिया छोड़े, हाथ रहेगा
मेरा उनके हाथ में,

जंगल में भी मंगल होगा, जो मरजी करतार की।

मैं ब्याही आई, लाई भगाई नहीं मार की।^१

परिचय और साम्यवादिता के साथ यहाँ वैवाहिक बन्धन की अन्तर्गतता का जो विश्वास व्यक्त हुआ है, उसके सम्मुख प्रेम के वशीभूत होकर रखैल की तरह के जीवन को कुछ ठहराया गया है। एक अन्य कविता में बन्धन ने पारिवारिक सौहार्द को अत्यन्त मूल्यवान ठहराया है। स्वप्न में मर कर जब कवि स्वर्ग पहुँचा तब उससे पूछा गया कि उसने जीवन में सबसे बड़ा काम क्या किया है? कवि पहले अपनी किसी रचना की तरफ संकेत करने की बात सोचता है किन्तु अन्ततः वह अपने उस कार्य को सर्वोत्तम ठहराता है जब उसने किसी कष्ट-ग्रस्त परिवार में सुलह करवा दी। प्रसन्न होकर विधायक उसे वापस संसार में भेज देता है कि जाओ, उनमें सम्बन्ध और पक्का करवाओ।^२ भाव यह है कि कवि की दृष्टि में गार्हस्थ्य एवं परिवार का स्नेह एक उच्च मूल्य है।

१. नवी कविता (अंक ४), पृ० १३२-३५।

२. अन्तर्गत कोल्हानी : गरी, पृ० ८५।

३. बन्धन : बार केने, पीसठ बुटे, पृ० ९०।

४. बन्धन : दो चट्टानें, पृ० ८५-८७।

गृहस्थी में पति और पत्नी दोनों के ही दामित्व है। गृहस्थी नहीं रहे, इसके बिना दोनों के अस्तित्व अवैध है, किन्तु भारतीय समाज में अति प्राचीन काल से ही पति-पत्नी सम्बन्धों में पत्नी से पति के प्रति एक निष्ठा की अपेक्षा अधिक की जाती रही है। सम्बन्धों में वह प्रवृत्ति बहुत अधिक रही है। कबीर जैसे नारी-निन्दक भी पतिव्रता की महिमा करते हैं। आधुनिक काल में भी अनेक कवियों ने पतिव्रत की मूल्य माना है। कवि अमृत ने स्वयं महावीर के मुख से पतिव्रत की महिमा का बखान करवाया है। पतिव्रत की नारी का एक ऐसा कथन कहा है जिसके कारण वह जगत् में भी सुर-दुर्गों द्वारा रक्षित होती है, इस अर्थ-वाचक से वह दूत-दुर्द्धि वाली बनती है। पतिव्रत की मूल्यवत्ता पर बल देने के लिए कवि इसे एक रत्न बताता है।^१

परमेश्वर द्वैत ने प्रिय के निरन्तर चिन्तन एवं ध्यान की पतिव्रता का कर्म माना है : पति-परायणा नारी संसार में पति की ही सर्वोन्मत्त समझती है।^२ रघुवीर शरण मित्र ने महात्मा गांधी के जीवन-चरित द्वारा भारतीय नारी का आदर्श बतलाया है। बापू और बा में समझौता होने पर बापू जब बा को घर से निकालने पर तुरन्त जाते हैं तो बा भारतीय नारी का दुःख निश्चय गृहपाती है जो पति का घर भरने पर ही छोड़ती है : डोली का नाता अर्थात् में ही तोड़ती है। इस पर भी तन का साथ ही छूटता है : मन का नाता तो अमर है।^३ ऐसे संस्कार भारत में माता-पिता द्वारा ही कन्या को दे दिये जाते हैं। ताराचन्द हारीत ने नल-दमयंती की कथा में दमयंती का अन्तर्द्वन्द्व दिखाते हुए पतिव्रत की ही नारी का परम भूषण तथा शुभ-कर्म बताया है।^४

कई रचनाकारों ने पत्नी के प्रति पति की निष्ठा का विवरण भी किया है। मैथिली-शरण गुप्त ने चैतन्य महाप्रभु के मुँह से परनारी स्वर्ग को आग के समान कहलवाया है।^५ ताराचन्द हारीत ने नल-दमयंती की कथा में नल द्वारा सोयी हुई पत्नी के त्याग को पत्नी-द्रोह कहा है। सूत-वैद्यनारी राजा नल को अयोध्याराज सम्बन्धों की पारस्परिकता का ही रहस्य समझाते हैं।^६

दोनों पक्षों के समान दामित्व के साथ दिनकर ने एकनिष्ठता के आनन्द को भी रेखांकित किया है। स्वच्छन्द जोष की तुलना में कवि दाम्पत्य जीवन के सुख को खेष्ट एवं चिरस्थायी मानते हैं। 'उर्वशी' में सुकन्या का कथन है—

बिखर बिखर उड़ने में जाने कौन प्रमोद लहर है?

किन्तु एक तह में लग सारी बाहु बिता देने में

१. अमृत : चर्चामाला, पृ० ५४९।

२. परमेश्वर द्वैत : मीरा, पृ० ७३।

३. रघुवीरशरण मित्र : जननायक, पृ० १७९।

४. ताराचन्द हारीत : दमयंती, पृ० १६-१७।

५. मैथिलीशरण गुप्त : विष्णुप्रिया, पृ० ३४।

६. ताराचन्द हारीत : दमयंती, पृ० २८४।

जो बहुत, कम बहुत शक्ति है, वह क्या करी-मिलेगी
वैसे वैसे पुत्रों पर नित सकती फिरने वाली फिरती को।^१

नारी के उस विद्रोह को संतप्त बताया गया है जो पति के स्वैच्छाकरण और सम्पत्ति-हीनता की प्रतिक्रिया स्वरूप उसमें जन्मता है। मर्यादा एक ऐसा बन्धन है जो दोनों को बाँधता है। पति स्वयं स्वच्छंद रहे और पत्नी उसकी प्रतीक्षा में बने, यह सम्भव नहीं। ऐसे में नारी विद्रोहिणी हो सकती है। नरेन्द्र शर्मा की चेतावनी है—

अचलेटी मुक्ती बरती पर
पटक रही है एड़ी
जाने कब उतार फेंके वह
मर्यादा की बेड़ी ?

अभी समय है आ जाओ घर
प्रोषितपतिका के घर।

अबनि-व्योम को एक न कर दे
बढ़बाबुल्लि बछेड़ी।^२

इस प्रकार हम देखते हैं कि समकालीन कवियों की अनेक रचनाओं में परिवार और विवाह को काम्य बताया गया है। जीवन की मधुरता और साधकता के जोष में इनकी भूमिका भी पर्याप्त महत्व की गयी है। पिता, पुत्र, माँ, बेटी, बहू आदि के नातों का चित्रण लक्ष्य नहीं हुआ। प्रसंगवशात् पुत्र द्वारा पिता की सेवा या माँ की समता^३ आदि का उल्लेख कहीं-कहीं हुआ है। 'माँ की याद' में सर्वेश्वर एक गहरे अभाव का अनुभव करते हैं—

एक मैं ही हूँ कि मेरा संझ चुप है,
एक मेरे दीप में ही बल नहीं है,
एक मेरी साठ का बिस्तार तन-सा
क्योंकि मेरे सीस पर आंचल नहीं है।^४

किन्तु ऐसे चित्र अधिक नहीं हैं। इससे विवेच्य रचनाकारों की परिवार के इस पक्ष के प्रति अपेक्षा ही प्रकट होती है।

पारिवारिक स्नेह-सौहार्द : विघटन के स्वर

स्वतन्त्रता के पश्चात् अनेक कारणों से जहाँ एकल परिवार की प्रवृत्ति बढ़ी, वहीं नागर वातावरण में उभरे तनावों का प्रभाव साम्प्रत्य जीवन पर भी पड़ा है। पहले हम उन रचनाकारों का दृष्टिकोण के रहे हैं जिन्होंने विवाह को आज के संदर्भ में अर्थहीन बताया है।

१. बिनकर : उर्वशी, पृ० १०९-१।
२. नरेन्द्र शर्मा : बहुत रात बने, पृ० ४७।
३. उषाहरणार्थ इष्टव्य—कमला : राखीरक्षरण मिश्र का 'जबलायक', पृ० ५१ तथा राजकुमार वर्मा द्वारा एकलक्य का अर्थस कर्त।
४. सर्वेश्वर बमाल सक्सेना : काठ की बंदिनी, पृ० २७८।

इन कवियों ने अविवाहित रहकर युक्त भोग को अष्ट माना है। विवाह के सम्बन्ध में शिवधर्म शर्मा का विचार यह है कि यह भोग के लालच में अन्ततः मनुष्य की खनीय अवस्था तक पहुँचा देता है—

चरस गाँजा भाँग, सह सकौ तो शराब
सेहत के लिए अच्छी चीजें,
प्रेम व्यापार अव्यवहृत
बिस्म को अस्मत् से क्या वास्ता
भोग सामर्थ्य चाहता है।
विवाह तोते की रट है
बासी भिगोये बने खाना है,
उलझनें पालने वाले,
ठिगने हैं, असंभाल में
बीसू बहाते हैं।
सहानुभूति की अवस्था से
बचना हो, अविवाहित रहना,
सुवर्ण सही, इलाज है, ...।

यही भोग को नैतिकता से अलग करके देखा गया है। भोग के लिए विवाह को अनावश्यक नहीं माना गया। साथ ही यह भी कहा गया कि विवाह एक बन्धन है जो मनुष्य के स्वाभाविक विकास में बाधक है।^१ इसलिए कवि नारी को भी पुरुष के समान स्वच्छन्द देखना चाहता है। परम्परागत विवाह के अनेक बीमत्स चित्र खींचे गये हैं जो इस परम्परा के प्रति कवि की अनास्था के द्योतक हैं। भणिका मोहिनी विवाह को मनुष्य से जानवर बन जाने का लाइसेंस बताती है—

सुबह होने से दिन डूबने तक
मैं इन्तजार करती हूँ
रात का
जब हम दोनों एक ही कोने में सिसट कर
एक दूसरे को कुत्ते की तरह चाटेंगे
विवाह के बाद जिवा रहने के लिए
जानवर बनना बहुत जरूरी है।^२

विवाह को एक विवशता कहने में भी उसके सामाजिक पक्ष का निषेध प्रकट होता है। प्यार होने की स्थिति में भी एक सीमा से आगे बढ़ने में प्रेमी-प्रेमिका को अहं और

१. कविताएँ शिवधर्म शर्मा की, पृ० ३१।

२. इष्टव्य : निरंकार देव सेवक : विचारी, पृ० १४-१७।

३. कृति परिचय—अकवितांक, पृ० ५४।

कई-कई आ जाते हैं, इस स्थिति में वेनी विषय होकर 'विवाह' का 'प्रोपोज' करता है।^१ ऐसी स्थिति में प्यार पर तो शक्य है ही, 'विवाह' का भी उपहास किया गया है। दिनकर ने सामान्यतः तो वैवाहिक व्यवस्था की समाज के लिए उपयोगी और व्यक्ति की अन्तर्गत विकास-प्राप्ति का निमित्त माना है किन्तु विवाहोपरान्त पति की स्थिति पर कटाक्ष करते हुए उन्होंने अपने एक सुभाषित में सादी की उपमा एक ऐसे नाटक जबका उपप्रास से ही है जिसका नायक पहले ही अन्धाय में भर जाता है।^२

विवाह को एक विषयता के ही रूप में स्वीकार करने की प्रवृत्ति का प्रभावशाली रूप उन रचनाओं में अंकित हुआ है जिनमें या तो पति-पत्नी के बीच पनपते और सुलगते तनाव का चित्रण है, या फिर एक दूसरे को स्वीकारते हुए भी दोनों स्वच्छन्द मौन में लीन रहते हैं। ऐसे स्थलों पर विवाह एक सामाजिक लाइसेंस मात्र रह जाता है, जिसकी आड़ में स्वैराचार किया जा सकता है। किरण जैन ने नागर जीवन में दाम्पत्य के तनाव को दाम्पत्य के मध्य भुजकते उन क्षणों के व्याज से चित्रित किया है जिसे वे एक-दूसरे के सामने पड़ने पर भीमने को अविश्वस्य है (दिन भर के उपरान्त सायंकाल भर लौटने पर) पत्नी को देखते ही पति के चेहरे पर सिलवटें गहरा जाती हैं तो पत्नी के चेहरे की नसें तन जाती हैं। दोनों अपने-अपने काम में डूबने का बहाना करते हैं—पति पड़ोसियों से हँसकर बतियाता है तो पत्नी आया को अपने दिन का कार्य सुनवाती है। जब चुप्पी का तनाव सीमा से बढ़ जाता है तो पति घर छोड़कर बाहर चला जाता है और पत्नी सँभरे हुए घर को पुनः सँभारने लगती है।^३ दाम्पत्य के ऊब और लीनता की इस कविता में अच्छी अभिव्यक्ति हुई है। यह स्थिति तभी पैदा होती है जब नये और पुराने विचारों का टकराव होता है। पति पत्नी से सम्पूर्ण समर्पण चाहता है, पत्नी अपने स्वतन्त्र व्यक्तित्व को बनाये रखना चाहती है। शकुन्तला माधुर ने उच्च मध्यवर्गीय पति की उन अपेक्षाओं का संकेत किया है जो वह अपनी पत्नी से रखता है। पत्नी दिनभर चाहे कैसी ही स्थिति में रहे, पति सायंकाल कार्य से लौटने पर उसे सजे-सजे रूप में अपनी प्रतीक्षा करते देखना चाहता है। वह इस बात पर बल देता है कि पत्नी अपना कोई पृथक् सामाजिक व्यक्तित्व न रखे, पति के व्यक्तित्व में ही लीन हो जाय।^४ 'ए काले मेघ... इस युग में न आओ' शीर्षक कविता में शकुन्तला जी ने मेघ चिर जाने पर एक पत्नी को इसलिए दुखी दिखाया है क्योंकि मायक या उत्तेजक बात-बचन में उसका पति पड़ोसिन प्रेमिका के पास जाकर उससे बातचाता है।^५ सम्भवतः पत्नी में इतना साहस नहीं कि वह 'पड़ोसी' के साथ बतिया सके। सर्वेस्वर ने निम्न वित्त वर्ग की पत्नी की दयनीय स्थिति का वर्णन किया है जो पति द्वारा सतायी जाकर आत्महत्या के लिए विवश हो जाती

१. क्लिष्टचन्द्र पाण्डेय—सफेद चिट्ठियाँ, पृ० २९।

२. दिनकर—नये सुभाषित, पृ० १०।

३. किरण जैन—स्वर परिवेष्ट के..., पृ० ३८।

४. शकुन्तला माधुर—बाँकीली चून्नी, पृ० ९९-१००।

५. नयी कविता—अंक ५-६, पृ० १९४।

है।^१ श्रीकान्त वर्मा ने व्यक्ति की निजता या अहं के प्रभाव से दम्पति के बीच निरुत्तर कड़वाहूरी का आलेख किया है। परिवार में इकाई अपने को मिटाकर कुछ पाती है, कवि उस स्थिति का वर्णन करता है जहाँ वह न अपने को पूरा दे सका, न पत्नी से कुछ पा सका। परिणामतः युगल एक-दूसरे से परिचित होने के प्रयास में निरुत्तर अपरिचित होते गये। अन्ततः स्थिति यह हो गई —

प्रत्येक सुबह तुम लगती हो

कुछ और अधिक अजनबी मुझे।^२

दाम्पत्य जीवन में एकनिष्ठता का प्रश्न उठाया जा चुका है। एकनिष्ठता का अर्थ केवल पातिव्रत्य नहीं अपितु एक-पत्नीव्रत भी है, यह स्पष्टीकरण कई कवियों ने दिया है। किन्तु अनेक रचनाकारों ने इस एकनिष्ठता को परिवार के लिए जरूरी नहीं माना। इनका विश्वास है कि पति-पत्नी अन्य से प्रणय और यौन-सम्बन्ध रखते हुए भी दम्पति रह सकते हैं। मुक्त भोग और विवाहित जीवन को वे एक-दूसरे का विरोधी नहीं मानते। एक पत्नी से पति की स्पष्टोक्ति द्रष्टव्य है—

न तुम से सीता की उम्मीद

न खुद को राम बताता हूँ।

विनोदचन्द्र पाण्डेय के अनुसार विवाह एक समझौता है जिसमें न कोई पातिव्रत्य का प्रश्न है और न इसमें नैतिकता का ही कोई दखल है। पत्नी यदि पति की मलाई का ध्यान रखते हुए किसी के साहचर्य से तृप्त होती है तो कवि इस 'स्वतन्त्रता' को पाप नहीं समझता। प्रिय-साहचर्य के माधुर्य में पत्नी पत्नी की स्पष्ट दृष्टि है—

सी फूल झरे हैं मुझ पर एकाएक

पाप सिर्फ पाप कह दोगे,

× × ×

मैंने छिपाई है प्यार की सुगन्ध

पति का जीवन पूर्ण करते

क्या नैतिक होता जला देना जीवन

प्रेम का रहस्य रखने से

मेरी जरूरत और पति की मलाई

मैंने न्याय किया दोनों से^३

कवि के अनुसार यह 'न्याय' आधुनिक जीवन का है जिसमें पारिवारिक दायित्व और अपने सुख के बीच एक मार्ग तलाश कर लिया है। पत्नी ने यह मार्ग क्यों तलाश किया, इसका जैसे उत्तर देती हुई किरण जैन ने पति की स्वैराचारी वृत्ति का संकेत किया है। पति

१. तीसरा सप्ताक (सं० अज्ञेय), पृ० २२४-२५।

२. श्रीकान्त वर्मा—भाषा-वर्णन, पृ० ७६।

३. विनोद चन्द्र पाण्डेय : कृष्ण पत्र, पृ० ६७-६८।

जब किसी कव्य के साथ कूट या किसी का प्रेम-पत्र पढ़कर उत्कण्ठित हो उठे और सपनों में वह जाव हो पत्नी कुलम उठती है। इसी के साथ ही कवयित्री अपनी एक कविता 'अर्धों की मिठाई' में पत्नी द्वारा परम्परागत वैदिकता या एकनिष्ठाता को त्याग कर सुख-भोग की अनुमति का अंजन करती है। एक दुहिणी दोपहर को किसी (प्रिय) की संगति के अर्धों की अनुमति से उत्कण्ठित होकर घर का कार्य प्रसन्नता से करती है। सायंकाल पति की प्रतीक्षा भी तत्परता से करती है। पति के साथ होने के बावजूद जो द्रिस्तता पत्नी के जीवन में समाव्य है उसकी पूर्ति हो जाने पर वह हर कार्य प्रसन्नतापूर्वक करती है जिसमें उसके पारिवारिक दायित्व—यहाँ तक कि पति के प्रति प्रेम-अवर्धन भी—सम्मिलित है। बीरेन्द्र कुमार जैन 'पातिव्रत्य, पाप और प्रेम' पर विचार करते हुए नारी के शारीरिक भोग को उसका वैयक्तिक अधिकार मानते हैं। प्रिय से मिलन होने पर विवाहिता प्रेयसी दुनिवार इच्छा के बग में होकर प्रिय के प्रगाढ़ अभिषेक में बँध जाती है तो उस समय 'दो युगल-अक्षर चुम्बन देह-सीमा की डाल से छूकर अमरता के निरामय लोक में मुक्त हो गए।' तभी पातिव्रत्य के संस्कार-बन्ध प्रेयसी अपराध-माद का अनुषंग करती है जिसे कवि 'वैयक्तिक अधिकार-सीमा की निष्प्राण हथेलियों के कण्ठहृद में पातिव्रत्य के निर्दोष उत्कृष्ट का निषेध-स्वर' कहता है, किन्तु वह इस निषेध-स्वर को सर्वथा उपेक्षणीय मानता है। नारी की 'महामुक्ति' के पश्चात्—

अपने परम-बल्लभ की क्षितिज-बाहिनी बाहों में
चिरकाल की बिरहिन, पीड़ित, परकीया राधा
मुक्त निवेदन-मिलन में
विमोह होकर लोट-घोट गई।^१

• यहाँ कवि का अभिप्रेत स्पष्ट है कि पातिव्रत्य कुछ नहीं है। नारी का वैदिक-सुख का अधिकार उसका अपना रहता है, इसमें पाप का प्रश्न नहीं। पातिव्रत्य के स्थूल और बाह्य रूप को भी कवि अस्वीकृत कर देता है। इससे दाम्पत्य की परम्परागत धारणा सर्वथा खंडित हो जाती है, और मुक्त-भोग की मूल्यवत्ता स्पष्ट हो जाती है।

सम्बन्धों में तनाव, विचारों के अन्तर, व्यक्ति-स्वातन्त्र्य आदि के प्रभाव से टूटते परिवार का कटु चित्र जगदीश चतुर्वेदी ने खींचा है। उनके विचार में पति-पत्नी के बीच आज कोई सार्वक सम्बन्ध नहीं रहा। दोनों केवल औपचारिकताएँ निभाते हैं। एक-दूसरे के प्रति एवं परिवार के प्रति दोनों के मोह-मग्न का यह चित्र दृष्टव्य है—

हर छापी खुदा मर्द कायर है
हर छापी खुदा स्त्री फुट्टेड है
क्योंकि वह एक दूसरे को प्यार नहीं करते
क्योंकि वह एक दूसरे को हेम समझते हैं

१. किशक वीत : स्वर परिवेष्ट के ... , पृ० ३८, ४१।

२. वही, पृ० ४५।

३. बीरेन्द्र कुमार जैन : अमरता की अर्धों, पृ० १७३।

क्योंकि उन्हें पास रहने से एक दूसरे की
 समियाँ ही बिछाई देती हैं।
 हर मर्द बरगोश की तरह चुप है
 हर बीरत बिल्ली की तरह झुंझार है
 औपचारिकता के परिवेश में
 सोचते रहते हैं एक दूसरे की
 अहर देने की बात।

ऐसे अतिरंजनापूर्ण प्रसंगों की निषेधनीयता का प्रश्न उठाया जा सकता है। किन्तु नागर जीवन में नारी-स्वतन्त्र्य के नाम पर कुछ-कुछ ऐसा अवश्य हो रहा है जिससे पति के साथ पत्नी पुराने सम्बन्ध को असह्य पाती है। इसलिए अपवाद-रूप ही सही, ऐसे तनावपूर्ण रिश्ते अधिक नहीं टिकते। सम्भवतः इसी प्रकार की विस्तृत-स्थिति में शायों की नई परिभाषा जोजते हुए गिरिजा कुमार माथुर ने 'दापत्य-जीवन' को 'दो तलाकों के बीच का व्यवधान' कहा है। इतनी बात तो साफ है कि विवाह-सम्बन्ध को अटूट मान कर उसे जैसे-जैसे निभाने का समर्थन तो आज का कवि कर ही नहीं सकता। रणजीत 'विवाह की पहली वर्षगांठ पर' पत्नी से यह कहने का साहस करते हैं कि जब प्रेम चुक जाय तो पति-पत्नी को अलग ही हो जाना चाहिए।^१ क्योंकि बकील राजीब सक्सेना वह घर कोठा है जहाँ एक मोली-सी औरत दो रोटी की खातिर मर्द के साथ लेट जाती है।^२ इस प्रकार इस सम्बन्ध को बाँधने वाले सूत्र प्रेम, सीद्दाई और सम्मान के न हों, उसकी भर्त्सना करके उसे तोड़ देने की प्रवृत्ति अनेक रचनाओं में लसित की जा सकती है।

इस प्रकार वैवाहिक सम्बन्ध को लेकर तीन मत आलोच्यकालीन काव्य में उपलब्ध हैं। प्रथम मत प्राचीन परम्परा को मान्यता देता है जिसके अनुसार विवाह एक पवित्र और अटूट बन्धन है। दूसरे मतानुसार विवाह अन्ततः एक समझौता है जिसकी बाड़ में आवश्यकता-नुसार कुछ भी किया जा सकता है। तीसरा मत स्वच्छन्द भोग में विश्वास करने वालों का है। उनके लिए सामाजिक मर्यादा कोई अर्थ नहीं रखती। अन्तिम दो मत भी पर्याप्त बल के साथ कविता में व्यक्त हुए हैं, इसलिए यह कहना उचित जान पड़ता है कि विवेक्य काव्य में विवाह की मूल्य-मानता पर प्रश्न-चिह्न लगाया गया है।

दाम्पत्य के अतिरिक्त अन्य सम्बन्धों के बारे में कविता में बहुत कम उल्लेख मिलता है। सन्तान से सम्बन्ध टूटने का वर्णन कहीं-कहीं मिलता है। राजेन्द्र किशोर ने परिवार को आर्थिक दबाव में सिसकता हुआ दिखाया है। व्यक्ति माँ, पिता, भाई-बहन और पत्नी के प्रति कृतज्ञ है क्योंकि इन्होंने उसके जीवन में सुख मरा, खुशियाँ मरीं और उसे किसी योग्य बनाया।

१. प्रारम्भ (सं० जगदीश चतुर्वेदी), पृ० २५।

२. गिरिजा कुमार माथुर : नयी कविता सीमाएँ और सम्भावनाएँ, पृ० १२।

३. रणजीत : जमती बर्फ झीलता बूझ, पृ० ८२।

४. राजीब सक्सेना : आत्म-निर्वासन, पृ० ४२।

उन्हें इसका एक-एक चुम्बन समझता। किन्तु अब युग बदल गया है। पिता से सम्मान बहुत अपेक्षाएँ रखती है जिन्हें पूरा कर पाना आज के व्यक्ति के लिए सम्भव नहीं रहा। परिणामतः पिता बेटे-बेटियों के क्रोध और घृणा का शिकार बन जाता है। किस प्रकार अर्थाभाव परिवार को तोड़ रहा है, इसे सम्मान के प्रति सम्बोधित पिता के इस प्रश्न से देखा जा सकता है—

जीवन के अनुभव का एक बोल कहता है—

बाप कभी मत बचना जैसे न हों यदि,

बेटे और बेटियों के क्रोध से बचना

मेरे बेटे और बेटियों पाँचवाँ गीत गाया है तुमने

पाँचवाँ चुम्बन तुम लोने ?'

गिरिजा कुमार माथुर ने भी उन आर्थिक कठिनाइयों की चर्चा की है जिनके शिकार में फँस कर जीवन कठिन-से-कठिनतर होता जा रहा है। जिनगी की बुनियाद 'घर' है और घर बलाना ही कठिन हो रहा है। दूध, बी की तो बात ही क्या, चीनी, गुरु, दाल, नमक, किरासिन का तेल जैसी चीजें भी जब न मिलें तो 'घर' कैसे चले ? इन चीजों के अभाव से मनुष्य में जो तनाव उत्पन्न होता है, वह सम्बन्धों में भी प्रतिक्रियित होता है।

अर्थाभाव के अतिरिक्त व्यक्ति-सुखवादी दृष्टि के विकास ने भी माँ-बाप का सम्मान के प्रति स्नेह घटा दिया है। ऐसे प्रसंग भी समकालीन कविता में स्वल्प हैं जहाँ वैयक्तिक सुखों की आकांक्षा से सम्मान की उपेक्षा का चित्रण हो। अपवादस्वरूप केशवचन्द्र वर्मा की निम्न पंक्तियाँ इस विषय में द्रष्टव्य हैं—

बच्चों को बन्द करो

शोर बहुत करते हैं।

हमारी ठोली में मुए

जा पसरते हैं।

कालेज, अस्पताल और

नर्सरियाँ खुली हैं जब

माँ-बाप के लिए ही

कम्बल क्यों मरते हैं ?'

राजकमल चौधरी ने 'मेरे पिता का परिवार' शीर्षक रचना में एक ऐसे परिवार का चित्रण किया है जहाँ घुर्जा उठता रहता है। माई परस्पर लड़ते-झगड़ते हैं। बच्चे इधर-उधर पसरे-पड़े रहते हैं। एक पूजा-घर है और महान् लेखकों की किताबें अलमारियों में बन्द रहती हैं। परिवार के इस चित्र से जुगुप्सा या घृणा का भाव ही प्रकट होता है।

१. राजेन्द्र किशोर—स्थितिवाँ : अनुभव तथा अन्य कविताएँ, पृ० १९।

२. गिरिजा कुमार माथुर : घूप के घान, पृ० २७-२८।

३. केशव चन्द्र वर्मा : बीजापाणि के कम्पाउण्ड में, पृ० ११४।

४. राजकमल चौधरी : कंकालती, पृ० २१।

उपयुक्त विश्लेषण से हम इन चित्रणों तक पहुँचते हैं—

समय समकालीन कविता में पारिवारिक विघटन की प्रतिबिम्बि नहीं है। कवियों रचनाकारों ने पारिवारिक सम्बन्धों के परम्परागत रूप को कायम रखा कर उनकी मूल्यवत्ता को स्वीकारा है।

पारिवारिक सम्बन्धों में मुख्यतः बर्बाद पति-पत्नी सम्बन्धों की हुई है। अन्य सम्बन्धों का उल्लेख प्रसंगवशात् ही कहीं-कहीं हुआ है। कहना होगा कि प्राग्जात्य विचारधारा के अनुसृत परिवार का अर्थ एकल परिवार से ही है। विघटन के बिना नाथर जीवन से ही सम्बन्ध है। इसके चार कारणों की ओर प्रायः कवियों ने संकेत किया है—अपित-स्वातन्त्र्य-वादी दृष्टि, नारी-मुक्ति-आन्दोलन, भोजपुरक जीवन-दर्शन और आर्थिक सदाब। हर परम्परा को तोड़ कर तबीनता का आग्रह भी एक कारण हो सकता है। मूल्य-विशेष की अभिव्यक्ति तो हुई है किन्तु किसी नये मूल्य की कोई स्पष्ट रूपरेखा व्यक्त नहीं हो पाई। संभवतः यही कारण है कि कोई रचना ऐसी उपलब्ध नहीं होती जिसमें नवीन सामाजिक सम्बन्धों की व्यापकता और जटिलता को प्रस्तुत किया गया हो। मुक्तक रचनाओं में ही यथ-तन्त्र एतद् सम्बन्धी बर्चा हुई है।

अहाँ तक भारतीय संस्कृति का प्रकाश है उसके मूल में स्थित त्यागवृत्ति और धर्म-सम्मत काम की चारणार्थ प्रायः उपेक्षित हो गई हैं। मेरे विचार में पारिवारिक सम्बन्धों को लेकर जो बेचैनी, चिंतुष्मा और असन्तोष काव्य में व्याप्त हुआ है, उसका मूल कारण सम्भवतः यही उपेक्षा है। औद्योगीकरण एवं महानगरीकरण के दुष्परिणामों से बचने के लिए संस्कृति के अमृत सत्व का आचार नहीं लिया गया। साथ ही यह भी सत्य है कि पारिवारिक विघटन के कुछ चित्र अतिरंजनापूर्ण हैं। उदाहरणार्थ यह कल्पना क्लिष्ट अथवा विकृत है कि सभी विवाहित स्त्री-पुरुष एक-दूसरे को जहर देने की बात सोचते रहते हैं। हाँ, इन सम्बन्धों को अब पवित्र-बन्धन के रूप में नहीं लिया जाता। अन्ततः इसे एक समझौता ही मान लिया गया है। विघटन का इतना रूप कविता में अवश्य ही व्यक्त हुआ है।

—हिन्दी-विभाग; हंसराज कालेज
मल्कागंज, दिल्ली-११०००७

रीतिकालीन आचार्य कवि श्रीपति : जीवनी और रचनाएँ

डॉ० किशाबी हरी मोरे



प्रारम्भिक—हिन्दी साहित्य के रीतिकालीन आचार्य कवि 'काव्यसरोज'कार श्रीपति के विषय में मेरा कुतूहल तब जाग पड़ा, जब मैंने देखा लिया कि हिन्दी साहित्य के इतिहास में इनका स्थान महत्वपूर्ण होकर भी इन्हें इतिहास में अधिक सम्मान नहीं दिया गया है। वहाँ एक ओर इनके व्यक्तित्व की एवं रचना-कौशल की महानता निर्विवादतः अवश्य स्वीकारी गई है, लेकिन दूसरी ओर इनकी जीवनी और कृतित्व को गौणत्व की दुःस्थिति भी प्राप्त हो गई है। इसके कारण, मेरे मतानुसार, ये हैं—

१. श्रीपति की रचनाएँ बाँठ बतलायी जाती हैं, लेकिन 'काव्यसरोज' और 'अनु-प्रास विनोद' के अलावा अन्य ग्रन्थों की उपलब्धि नहीं हो सकी है।

२. इनका मुक्तक साहित्य संगृहीत समुच्चयित रूप में किसी एक हस्तलेख में या मुद्रित पुस्तक में प्राप्त नहीं होता। इनका मुक्तक साहित्य यन्-तन् छपी हुई पुस्तकों में बिखरा पड़ा है, जिनमें से किसी एक पुस्तक में पाँच-दस तो दूसरी पुस्तक में तीन-चार मुक्तक उपलब्ध हो जाते हैं। नये मुक्तकों की उपलब्धि की विधा इन पुस्तकों के आधार पर ज्ञात नहीं होती। बहुत अधिक प्रयास करने पर छपी हुई पुस्तकों में से एकत्रित की गई श्रीपति के मुक्तकों की संख्या ५५ से अधिक नहीं होती, जिनमें से ४५ रीतिशृंगार के मुक्तक हैं और १० लोकनीति के मुक्तक।

इन कारणों से हिन्दी साहित्य के विद्वान् श्रीपति का नाममात्र स्पर्श ही अपनी लेखनी को करा सके हैं। वहाँ कहीं पाँच-दस पंक्तों में सामग्री देने का शतन हुआ है, वह अध्ययन-अभ्यासार्थ अचूक है। पूर्ववर्तियों का सहारा लेकर सही-सही नकल के रूप में परवर्ती आलोचक विद्वान् अपनी साहित्य के इतिहास की पुस्तकों में वे ही बातें दुहराते गए हैं। सारांश, श्रीपति के संबंध में आज तक मुद्रित रूप में ही सामग्री मिलती रही है।

इस पार्श्वभूमि पर लिखे जाने वाले प्रस्तुत लेख में श्रीपति के विषय में नये दृष्टिकोण को अपनाकर कुछ बातें प्रस्तुत की जा रही हैं—

जीवनचरित की उपलब्धि

श्रीपति का जीवन परिचय कराने वाली कोई हस्तलिखित रचना नहीं मिलती, अतएव श्रीपति के जीवनचरित के संबंध में मुद्रित पुस्तकों पर ही निर्भर रहना पड़ता है। प्रोफेसर

[भाष १२ : संख्या १, ४]

शिवकुमार शर्मा के मतानुसार श्रीपति की जीवनी के संदर्भ में प्रामाणिक सामग्री अनुपलब्ध है। डॉ० किशोरीलाल मुत्त के कथनानुसार पंडित महेन्द्र दत्त कृत 'माया काव्य संग्रह' में इनका अन्य ५० कवियों के साथ जीवनचरित उपलब्ध होता है।

वैसे तो 'काव्यसरोज' के अन्तर्सक्रियाधार पर इनकी जाति ब्राह्मण सिद्ध हो जाती है। अन्य एक उपलब्ध प्रमाण के अनुसार ये कान्यकुब्ज ब्राह्मण थे इनका कुम्भाम मिश्र था। काव्यसरोज के अन्तर्सक्रिय के प्रसिद्ध पद्य में इन्होंने स्वयं के लिए 'सुकवि' एवं 'राइ' शब्दों का प्रयोग किया है, वह स्वयं के कवित्व के सार्थ अभिमान की बड़ाया देने के हेतु ही। इन शब्दों के साथ वहाँ आये हुए 'द्विजमनि' शब्द के कारण इन्हें ब्राह्मण जाति का सिद्ध किया गया है।

इसी आधार पर श्रीपति कालपी निवासी थे और इन्होंने सम्बत् १७७७ में 'काव्य-सरोज' रचा, यह स्पष्ट होता है। इनके 'कालपी' निवास के संदर्भ में दो पर्याय कहे जा सकते हैं—

१. कालपी त्रिपुनुरि के रूप में इनका निवासस्थान हो सकती है।

अथवा

२. कालपी इनकी कर्मभूमि हो सकती है जो इनके काल में किसी संस्थानिक या नरेश के आधिपत्य में होना संभव है। इस संदर्भ में श्रीपति के नाम पर बतलाया जाने वाला विशेष विद्यापूजक मुक्तक मुझे मिला, जिसमें 'शेष जबदुल्लः जू राबरो सुजस छायो पारदसो वृषसो जबल बनसारसो' यह पंक्ति प्राप्त होती है। इसे पढ़ने पर प्रतीत होता है कि इनके आश्रय-

१. हिन्दी साहित्य का युग एवं प्रवृत्तियाँ, प्रोफेसर शिवकुमार शर्मा, पृ० ३५६।

२. सरोज-सर्जण, डॉ० किशोरीलाल मुत्त, पृ० ७२ पर दिया हुआ कविक्रम ९।

३. यह अन्तर्सक्रिय इस प्रकार का है—

संवत् मुनि मुनि ससी सावन सुम बुधवार।

असित पंचमी को लियो ललित ग्रन्थ अवतार॥

सुकवि कालपी नगर को द्विजमनि श्रीपति राइ।

जससम स्वाद जहान को बरनत सुष समुदाइ॥

४. 'काव्यसरोज' की एक हस्तलिखित प्रति लखनऊ के श्रीकृष्ण बिहारी मिश्र, श्री जगलकिशोर मिश्र तथा श्री ब्रजकिशोर मिश्र, इन मिश्र उपनामधारियों के पास उपलब्ध होती है। ये कान्यकुब्ज ब्राह्मण हैं तथा श्रीपति के वंशज कहलाते हैं। इस आधार पर हिन्दी साहित्य की निम्नलिखित पुस्तकें इनकी जाति कान्यकुब्ज ब्राह्मण तथा उपनाम मिश्र स्वीकारती हैं—

१. हिन्दी साहित्य का अनुशीलन, २. हिन्दी साहित्य का प्रवृत्तिगत इतिहास, ३. आचार्य रामचन्द्र शुक्ल कृत हिन्दी साहित्य का इतिहास, ४. हिन्दी साहित्य का उद्भव एवं विकास, ५. हिन्दी साहित्य का बहुद् इतिहास (कष्ट माय, रीतिकाल), ६. हिन्दी साहित्य, खण्ड २रा, ७. का० ना० प्र० सभा की ईसवी १९२६ से २८ तक की वैवाचिकी।

५. यह मुक्तक पूर्णतया इस प्रकार है—

‘भूमिर्न नारदसो नारदसो सारदसो सारदके उपर भोतिनके द्वारसो।

श्रीपति कहत बरिसो बरनपर हर गिरिपर जामंद बमारसो॥

आचार्य-मार्गदर्शक : सफ १८१८]

दाता का नाम लेक सम्बुल्ल का। 'रावरी' शब्द सूचित करता है कि यह किसी प्रांत का (सम्भवतः कालपी का) वास्तव अथवा काल्पनिक नाम है।

यह भी अस्मय नहीं कि मुगलों द्वारा यह कालपी प्रांत में नियुक्त किया गया हो। यदि यह प्रमाणित किया गया तो शीर्षिका में 'आचार्य' शब्द है। अज्ञान के रूप में उन्होंने कालपी में इसी के आश्रय में रह कर विक्रम संमत् १७७७ में 'काव्यसरोज' की रचना की होगी तथा अन्य सात ग्रन्थ भी इसी के आश्रय में दरबारी कवि के रूप में रह कर रचे होंगे, यह सिद्ध किया जा सकता है।

नाम—हिन्दी साहित्य के इतिहास में 'शीर्षिका' नाम के कई कवि उपलब्ध होते हैं। काव्यसरोजकार शीर्षिका से नाम-साधर्म्य रखते हुए लेकिन वस्तुतः उनसे भिन्न इन रचनाकारों का और उनकी रचनाओं का संक्षेप में परिचय इस प्रकार है—

१. 'हिम्मतप्रकाश' और 'कर्णपर्व'कार शीर्षिका—यह शीर्षिका मुजराती उदीच्य शाहण पुरुषोत्तम मठ के पुत्र थे। इन्होंने नवाब सैय्यद हिम्मत खां के आश्रय में रह कर संस्कृत वैद्यक ग्रन्थ 'माधवनिदान' का 'हिम्मतप्रकाश' नाम से हिन्दी अनुवाद किया। इनके अन्य एक ग्रन्थ का नाम है 'कर्णपर्व'।

२. सन्नाह अकबर के समस्तसाधिका शीर्षिका—मुगल सम्राट अकबर के समय के एक उनकी 'करी मिल आस अकबर की' इस समस्या की पूर्ति करने वाले एक शीर्षिका हो चुके हैं।

३. भिखारिभासा शीर्षिका—इनका उल्लेख निम्नलिखित रचनाओं में हुआ है—

१. ए हिन्दी भाषा सैथिली लिटरेचर, पृष्ठ ४१५-१६।

शेष अबदुल्ल; जू रावरी सुजसलायो पारवती दूवसी बबल बनसारसी।

चांदनी सी चंदरी विराजत तुषारसी मरफन की हारसी मंदाकिनी के करिनी।

विशेष यह है कि यह मुक्तक काव्यसरोज का अंश माने जाने वाले 'विशोकाय काव्यसरोज' में मिलता है।

१. इसी १९७५ की अप्रैल, मई, जून की हिन्दुस्तानी नैमासिकी शोधपत्रिका में डॉ० दयाशंकर शुक्ल का 'आचार्य शीर्षिका और उनका अनुप्रास ग्रन्थ' लेख छपा था, जिसमें अनुप्रास ग्रन्थ के एक छन्द के आधार पर शेख कासिम के पुत्र शेख अब्दुल्ला और शेख अब्दुल्ल सिद्द के पुत्र अब्दुल्ल सिद्द दोनों को शीर्षिका का आश्रयदाता बताकरा गया है। उसी छन्द में शीर्षिका द्वारा इन दोनों की प्रशंसा की गई है। अनुप्रासविनोद के एक छन्द में शेख अब्दुल्ला की विनीत एवं राम से भी श्रेष्ठ बताया है तथा शेख कासिम के इस पुत्र की अन्य एक छन्द में भी शोभा-पदा कर प्रशंसा की गई है। यह प्रमाण भी इस संदर्भ में देखने लायक है।

२. आचार्य शीर्षिका और उनका अनुप्रास ग्रन्थ, डॉ० दयाशंकर शुक्ल (हिन्दुस्तानी नैमासिकी शोधपत्रिका के अप्रैल-मई-जून १९७५ के अंक में छपा लेख) तथा कविशक्ति-कौमुदी, पृष्ठ २४।

३. वही।

२. हिन्दी साहित्य एवं बिहार, श्री शिवपूजन सहाय, पृष्ठ १६९।

३. हिन्दी साहित्य, खण्ड-२रा, संपादक डॉ० बीरेन्द्र वर्मा, पृष्ठ ५४१।

‘हिन्दी साहित्य का वैज्ञानिक इतिहास’ के लेखक डॉ० गणपतिचन्द्र गुप्त ने मैथिली नीति परम्परा में जिस श्रीपति को लिया है, वह यही रचनाकार होगा। इसकी इससे अधिक जानकारी नहीं मिलती और प्राप्त स्वल्प-सी सामग्री के आधार पर यह ‘काव्यसरोज’कार श्रीपति से स्पष्टतया निश्चय की है।

४. काशी निवासी श्रीपति—मुझे काशी सागरी प्रचारिणी सभा में अपने सोध कार्यार्थ उपस्थित रहते समय ‘श्रीपति के कवित’ नामक एक हस्तलिखित रचना देखने को मिली। इस रचना में कुल पद्य हैं ७ और छन्द हैं ६०। यह रचना देखते समय जो विशेष तथ्य मेरे दृढ़ निकाशे, वे इस प्रकार हैं—

१. प्रति के प्रारम्भ में गणेश वन्दना की गयी है। हस्तलेख के ५०वें छन्द में कवि ने स्वयं का रहने का ठिकाना काशी बतलाया है—

‘नैननि चकोरन को सीबत सुवासी कलषर की कलासी मुख सुखमा प्रकाशी है।

लखि ललवानों रूप करत बखान सुन्यों श्रीपति सुजान कासीनगर निवासी है॥’

प्रति के प्रारम्भ की गणेश वन्दना समाप्त होने के पश्चात् ‘गंग के कूल की गैल गैहा जिन प्राण-विरह की गैल कडीनी’ इत्यादि कहा है। वहाँ कवि की विशेष भावना दिखाई देती है।

२. इस हस्तलेख के अन्त में—‘कवित कान्ह के लिखे श्रीपति जी के हैं साठि’ कहा है लेकिन वहाँ रचनाकाल, प्रतिलिपिकाल, प्रतिलिपिकार, इत्यादि किसी भी बात का उल्लेख नहीं है। ६० पद्यों के तथा ७ पद्यों के इस हस्तलेख में छन्द ४६ से ६० संख्या तक के छन्द सबैया में हैं और २१ जी इसी छन्द में हैं। कुल ६० में से बाकी सभी कवित छन्द में प्राप्त होते हैं।

३. उपमाओं-अनुप्रासों की भरमार इस रचना की अन्य एक महत्वपूर्ण विशेषता है।

४. रचना में कृष्ण के मुरलीधर, गुपाल, बिहारी, नन्दबुलारे इत्यादि नाम गिनाये हैं तथा ‘रघुवीर’ कान्ह का एक विशेषण लिख कर राम एवं कृष्ण में अद्वैत माना है।

लेकिन यह तो रचना और रचनाकार दोनों की विशेषताओं का परिचय मात्र हुआ। आवश्यकतक बात यह है कि मुक्तकों की सरसता एवं सुन्दरता के आधार पर काव्यसरोजकार श्रीपति को एक उच्चकोटि का रचनाकार बतलाया जाता है, लेकिन काव्यसरोजकार श्रीपति के कहे जाने वाले कई प्रसिद्ध मुक्तक इस हस्तलेख में इस काशीवासी श्रीपति के नाम पर लिखे गए हैं। यह मुक्तक सचमुच यदि ‘काशीवासी’ श्रीपति के सिद्ध हो सके, तो हिन्दी साहित्य के ‘ऐतिहासिक’ के इतिहास में नया मोड़ आ सकता है। मुक्तकों की पूरी-की-पूरी पंक्तियाँ देने से विस्तारजय का डर है, अतएव इस मुक्तकों की मात्र एक-दो पंक्तियाँ दे रहा हूँ—

१. पुजे से निकलनेवाली ‘राष्ट्रवाणी’ मासिक पत्रिका के जनवरी-फरवरी-मार्च १९७३ के त्रैमासिकाङ्क में मैंने ‘ऐतिहासिक काव्यसरोजकार श्रीपति की मुक्तक रचना’ शीर्षक लेख लिखा था। इसमें ये बातें विस्तार से स्पष्ट की हैं।

आचार्य-आर्यजीव : अंक १६९८]

- (१) जल नदी झूठे मानो झूठे परसत भाग
काहर करत बोहि बाहर नम नए।...
- (२) झुमत झुकत उलकत फेरि झुकति है
प्यारे, सोचन तिहारो किबी नज मतवारे हैं।...
- (३) तेलनी को तिल को फुलेल अजबेर ही को,
बंसीबद तद नीको नद नीको तद को।....
- (४) बाबनि भुंवारे बुजरान की निहारि जिये,
विरह सुमद तैं वियोभिनी को रन भी।....
- (५) जलमयी बरनि, तिमिरमयी रेह दीसी,
सनेहमयी जन भी, नयनमयी मन भी।....
- (६) एहो ब्रजराज.....
- (७) कीरति कीसोरी तेरे गात की.....
- (८) चोटी नीकी चोर की सुकवि की.....
- (९) बारिजात हारिजात मालती बिहारी जात...
- (१०) श्रीपति सुजान गोरे गात की गुराई बेखि...
- (११) फूले... बनमाली बिन... दरद की ॥

प्राग्भूत के हिन्दी साहित्य के विद्वान् तथा शिबसर्ग, शिवसिंह सरोजकार, इत्यादि ने काव्यसरोजकार श्रीपति का मूल्यांकन करते समय यदि इस हस्तलेख को आँखों के सामने रखा हो और तदाचार पर एक ओष्ठ मुक्तककार के रूप में काव्यसरोजकार श्रीपति को स्वीकारने की क्रमिक परम्परा-सी चल पड़ी हो तो इन मुक्तकों के बारे में फिर एक बार नये दृष्टिकोण से सोचने के लिए विद्वानों को बाध्य होना पड़ेगा। लेकिन इस विषय में प्रयास करने की अत्यन्त आवश्यकता है।

५. पयागपुर (जिला बहराइच) निवासी श्रीपति—पयागपुर (जिला बहराइच) निवासी बर्मदासपुत्र श्रीपति तथा कालपीनिवासी श्रीपति इन दो 'श्रीपति'ओं को लेकर काव्यसरोज के प्रणेता के विषय में विद्वानों में शुरू-शुरू में मतभेद उत्पन्न हुए थे। लेकिन कालपी (जालौन) निवासी श्रीपति को ही आज निःसंदिग्ध रूप से काव्यसरोजकार के रूप में मान्यता मिली है।^१

रचनार्थ—श्रीपति की मुक्तकों को परखने पर स्पष्टतया कहा जा सकता है कि 'काव्यसरोज' के कारण ये आचार्य कवि के रूप में सफलता अर्जित कर चुके हैं तो इनका कवित्व पक्ष इनकी मुक्तक रचना में निलसर उठा है। श्रीपति इतने मुक्तकों का वर्गीकरण—

१. 'बहु पयागपुर (बहराइच) के नहीं। इनका जीवनकाल सम्बत् १७०० से १८०९ के बीच का ठहरता है।'

—हिन्दुस्तानी त्रैमासिकी सोचपत्रिका के अप्रैल-मई-जून के अंक में डॉ० दयाशंकर शुक्ल का छपा लेख—'आचार्य श्रीपति और उनका अनुप्रास ग्रन्थ'।

१. कोकलीति के मुक्तक तथा २. रीति भूषार के मुक्तक इस तरह किया जा सकता है। इनके यह मुक्तक हिन्दी साहित्य के इतिहास की तथा अन्य मुद्रित पुस्तकों में एवं इनके ग्रन्थ 'काव्यसरोज' और 'अनुप्रासविनोद' में काव्यशास्त्रीय लक्षणों के उदाहरणों के रूप में उपलब्ध हैं। संख्या में अधिक-से-अधिक ५५ इन मुक्तकों पर 'रीतिकालीन आचार्य कवि श्रीपतिकृत मुक्तकों में 'रसशीन्दर्याभिव्यञ्जना' शीर्षक स्वतन्त्र लेख में समग्र विशेषताओं को सामने रख कर मविष्य में विचार करने का निश्चय है, इसलिए यहाँ श्रीपति की मुक्तक रचना पर विस्तारमय के कारण ज्यादा लिखना उचित न समझ कर इनकी ग्रन्थ-रचनाओं पर विचार किया जा रहा है।

हिन्दी साहित्य के विद्वानों ने श्रीपतिकृत ग्रन्थों की संख्या कम-से-कम दो-तीन से लेकर अधिक-से-अधिक आठ तक बतायी है। यहाँ इनकी कुल ग्रन्थ-रचनाएँ आठ स्वीकार कर उनका संक्षेप में परिचय दिया जा रहा है—

१. रसतन्त्र—नाम से ही स्पष्ट है कि यह रसवाचननिरूपक ग्रन्थ है, जिसमें सर्व-रसनिरूपण हुआ है। सर्वरसनिरूपक ग्रन्थ के अर्थ में ही इसे रीतिग्रन्थ भी कहा जाता है। इसी रचना के आधार पर कई विद्वान् श्रीपति को रसवादी अथवा एकांगनिरूपक आचार्यों के वर्ग में गिनते हैं। इस रचना में भूषार रस के प्रसंग में नायिकाभेद निरूपण भी हुआ है। 'काव्यसरोज' के ४ से ७वें तक के चार दलों में शब्दार्थ दोष निरूपण के प्रसंग में इस रचना से लिए गए कई उद्धरण मिलते हैं। विद्वानों के मतानुसार इसकी रचना विक्रम सम्बत् १७७० में हुई। इस रचना का हस्तलेख आज तक अनुपलब्ध है।

२. अलंकार रत्ना—इस ग्रन्थ का हस्तलेख भी आज तक दुर्लभ ही है। इसका रचनाकाल भी वि० सं० १७७० ही माना जाता है।^१ इसमें अलंकार-विवेचन की प्रधानता है। इस ग्रन्थ के आधार पर अलंकारवादी आचार्यों के रूप में स्वीकार कर इन्हें एकांगनिरूपक आचार्यों के वर्ग में गिनने का प्रयास भी हुआ है।

३. सरोजकलिका—यह ग्रन्थ भी आज तक अनुपलब्ध ही है। मेरे तर्कानुसार यह रचना 'काव्यसरोज' का संक्षिप्त संस्करण रही होगी, जिस कारण श्रीपति ने इसे 'सरोजकलिका' नाम दिया होगा।

४. विक्रम विलास—इस ग्रन्थ का हस्तलेख भी प्राप्त नहीं होता, अतएव इसका प्रतिपाद्य विषय क्या है, यह स्पष्ट नहीं किया जा सकता। हिन्दी साहित्य के मध्यकाल में वैताल पचीसी की कथा को लेकर 'विक्रम विलास' शीर्षक से रची गई अनेक रचनाएँ मिलती हैं। वैताल पचीसी के आधार पर श्रीपति ने भी 'विक्रमविलास' रचा होगा। इन्होंने इस ग्रन्थ में अपने आत्मवार्ता को बखुल्ला अथवा बजेल अबधूतसिंह की प्रशंसा की होगी और उनके भोज-विलासों का वर्णन भी किया होगा, यह तर्क नकारा नहीं जा सकता।

१. आचार्य रामचन्द्र शुक्ल कृत इतिहास, पृष्ठ ४३, तथा हि० सा० का बृहद् इतिहास (चण्ड आर्य, रीतिकाल), संपादक डॉ० नगेन्द्र, पृष्ठ १७८ और पृष्ठ ३८१।

२. हिन्दी काव्यशास्त्र का इतिहास, डॉ० गरीब सिन्हा, पृष्ठ ४१।

आपाठ-आर्कषीर्ष : संक. १८१८]

कवि (काव्य) कल्पद्रुम—यह रचना का निश्चित स्थान की दृष्टिकोण की अनुपलब्धि के कारण नहीं बतलाया जा सकता। यह ग्रन्थ काव्यशास्त्र विषयक प्रामाण्य रखता है और 'काव्यसरोज' में आया अन्तर्भावों के आधार पर यह बात सिद्ध की जा सकती है। काव्यसरोज में जो दोष वर्णन मिलता है, उससे भी अधिक विस्तार से दोष-वर्णन इस रचना में प्राप्त होता है। काव्यसरोज का ही एक अंग माने जाये वाले 'विनोद-काव्यसरोज' में प्रत्यक्ष कथनाधार पर यह बात स्पष्ट होती है—

‘ओ दोष नहीं है महावति भाग कही परम-संक्षेप-सौ ग्रन्थ-वदन के पास।

‘कविकल्पद्रुम’ में कही ताकी बहुत प्रकारों ॥१०॥’

डॉ० रामाचन्द्र शुक्ल को ‘काव्यसरोज’ की एक अपूर्ण प्रति उपलब्ध हुई है, जिसमें कवि (काव्य) कल्पद्रुम का उल्लेख लगभग इसी भाष्य-साम्य को लेकर है—

‘यमक अठासी गणितो बरनत सुगति बगार।

कवि कल्पद्रुम में कही याको अति विस्तार।

यामें अति संक्षेपसौ बरनत आठ प्रकार।’

यहाँ कवि (काव्य) कल्पद्रुम में अठ्ठासी प्रकार के यमकों का वर्णन मिलता है, लेकिन काव्यसरोज में संक्षेप में केवल आठ ही प्रकारों का, यह स्वयं कवि का ही कथन है। इस प्रकार के कथनाधार पर पुष्ट संख्या की दृष्टि से यह ग्रन्थ काव्यसरोज से अधिक विस्तृत है, यह बात सहज ही ध्यान में आती है। काव्यसरोज में ही अलंकारों के बारे में श्रीपति बतलाते हैं—

‘कालीदा विधि उपमा कह्यो कवि कल्पद्रुम नाहि।

सोरह विधि यामें कहत सुनो महाकवि नाह ॥’

काव्यसरोज की रचना वि० सं० १७७७ में मानी जाती है। काव्यसरोज के अन्तर्गत कवि (काव्य) कल्पद्रुम का उल्लेख आने के कारण यह रचना वि० सं० १७७७ के पूर्व की होगी, यह मानना पड़ेगा।

इस रचना का नाम ‘काव्यकल्पद्रुम’ तथा ‘कविकल्पद्रुम’ दोनों बतलाया जाता है, लेकिन ‘काव्यसरोज’ के अन्तर्गत आये हुए उल्लेख के आधार पर इसका नाम ‘कविकल्पद्रुम’ स्वीकारना ही अधिक समीचीन है।

१. इसी १९७५ की अप्रैल-मई-जून की हिन्दुस्तानी वैमानिकी मासपत्रिका में डॉ० दयाचन्द्र शुक्ल का छपा लेख—‘आचार्य श्रीपति और उनका अनुशासक ग्रन्थ’।

२. रचनाका ऐतिहासिकता के लेखक—संपादक श्री जगन्मूर चतुर्वेदी ने इसका रचनाकाल वि० सं० १७०० दिया है। डॉ० मनीरम मिश्र ने ‘हिन्दी काव्यशास्त्र का इतिहास’ के पृष्ठ ४६ पर इसे वि० सं० १७८० की रचना माना है, लेकिन इसके पुष्ट्यर्थ कोई प्रमाण नहीं दिया है। डॉ० विमलनरसिंह ने अपनी पुस्तक ‘महाकवि श्रीराम’ के पृष्ठ ९६ पर इसी उल्लेख को दृष्टि से रख कर इसकी रचना वि० सं० १७७४ के पूर्व अथवा समकाल में मानी है।

६. काव्यसुधाकर—डॉ० दयाशंकर शुक्ल ने इस ग्रन्थ का प्रातिपदिक हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, बतलाया है। का० मा० प्र० सभा की विज्ञापन सम्बन्ध १९०० से १९५० तक की विवरण में इसे १८वीं सदी की रचना कहा गया है। डॉ० हीरालाल ने इसकी रचना काव्य-सरोज के ही विनीत घर बतलाई है। उनका यह भी कहना है कि इस रचना की एक प्रतिलिपि प्राप्त हुई है, लेकिन इसका उन्होंने अधिक स्पष्टीकरण नहीं दिया है। 'सरोज-सर्वेक्षण' में कहा गया है—

‘यद्यपि इस ग्रन्थ की प्रथम कला ही उपलब्ध है, यह १६ कलाओं का बड़ा ग्रन्थ होना चाहिए। प्रथम कला के अन्तिम दोहे में कहा गया है—

‘कवित निरूपण पथ कष्टी श्रीपति सुमति निवास।

काव्यसुधाकर महे भई पहिली कला प्रकास॥’

किन्तु पुष्पिका में ग्रन्थ समाप्ति की सूचना है, जिसमें कहा है—

‘इति काव्यसुधाकरे निरूपणसमाप्तम् ॥इति॥’

उनका यह भी मत है कि निरूपण ही काव्यसुधाकर की यह पुष्पिका प्रतिलिपिकार की है, कवि द्वारा लिखी हुई नहीं है। डॉ० गुप्त का यह मत स्वीकारने पर पुष्पिका को प्रक्षिप्त मानना पड़ेगा। पुष्पिका में गंग, आचार्य केशवदास, मुकुंद कविराय, जगन्नाथ, दिनेश, बीरबल, मनिराम इत्यादि कवियों के साथ श्रीपति का भी उल्लेख आया है। पुष्पिका में जो कहा गया है उसका सात्पर्य यह है कि सुयस, घन तथा मानकी क्रम से केशव, गंग, मुकुंद तथा बीरबल को हुई और दुख तथा रोग से मुक्ति मिली दिनेश और मनिराम को। इन कवियों में से कई कवि श्रीपति के पूर्ववर्ती और कई समकालीन हो सकते हैं। यदि पुष्पिका प्रक्षिप्त हो और प्रतिलिपिकार ने श्रीपति के देहावसान के कई वर्षों बाद लिखी हो तो कई कवि श्रीपति के बाद की पीढ़ी के भी माने जा सकते हैं।

डॉ० दयाशंकर शुक्ल ने पुष्पिका के आधार पर दिनेश, मुकुंद, मनिराम इन व्यक्तियों पर चर्चा करते हुए श्रीपति के पूर्ववर्ती और समकालीन दिनेश और मुकुंद को पुष्पिका में आये हुए कवि मान कर इन पर नया प्रकाश डालने की कोशिश की है। मिश्रबंशुविनोद और शिवसिंह सरोज में दो दिनेश कवियों का उल्लेख मिलता है। इनमें से एक है ‘टिकारी गया निवासी।’ इनकी रचनाएँ वि० सं० १८८३ की वसंत-पंचमी की होने से डॉ० शुक्ल ने इन्हें पुष्पिका में उल्लेख्य दिनेश कवि नहीं स्वीकारा है। दूसरे एक दिनेश का उल्लेख मिश्रबंशुविनोद में है। उसमें कहा गया है कि इनके छन्द ‘अलंकार-रत्नाकर’ ग्रन्थ में मिलते हैं, लेकिन डॉ० शुक्ल का कहना है कि उन्हें यह ग्रन्थ उपलब्ध हुआ, किन्तु इसमें किसी भी दिनेश के छन्द नहीं मिलते। ‘शृंगारसिंधु’ हस्तलेख में आज इस कवि के १२ छन्द प्राप्त होते हैं। बिहार के इमरौत के तीसरे एक दिनेश कवि हुए हैं, जिनकी रचनाओं

१. इसवी १९७५ की अप्रैल-मई-जून की हिन्दुस्तानी त्रैमासिकी शोधपत्रिका में डॉ० दयाशंकर शुक्ल का लेख—‘आचार्य श्रीपति और उन्मत्त अनुप्रास ग्रन्थ।’

२. का० मा० प्र० सभा की इसवी १९२३ से २५ तक की प्रकाशिका।

आचार्य-सर्वेक्षण, शक १८९८]

का काव्य है (वि० सं० १७२४)। 'रसिक संजीवनीकार' इसी बिहार के विनेश कवि को डॉ० शुक्ल ने पुष्पिका में आद्य विनेश कवि माना है। मेरे मतानुसार 'भुगारसिन्धु' का हस्तलेख भी जीवित के ग्रन्थों के समयकाल में (वि० सं० १७७० में) रचा गया है। इसलिए पुष्पिका में इस विनेश का नाम आया होगा, यह भी असम्भव नहीं है। बिहारनिवासी 'रसिक संजीवनी'-कार विनेश और 'भुगारसिन्धु' में उल्लिखित विनेश, यह दोनों भिन्न-भिन्न न होकर एक ही विनेश हो सकते हैं, इस विषय में प्रयास होना भी अत्यावश्यक है।

डॉ० शुक्ल ने जयपुरहीम खानखाना की प्रशंसा में लिखने वाले और पुरस्कारस्वरूप उभते बन जाने वाले कवि मुकुंद को पुष्पिका में आये हुए मुकुंद कवि बतालाया है। इनका उल्लेख 'शिवसिंह सरोज' में है। उन्हीं के कथनानुसार यह मुकुंद कवि (वि० सं० १७०५ के पहले के) जहांगीर के शासनकाल के दूसरे एक कवि मुकुंद से स्पष्टतया अलग है। इस दूसरे कवि मुकुंद ने जहांगीर का यशोपाय किया है और जहांगीर रहीम का विरोधी था।

इस प्रकार से डॉ० शुक्ल ने रहीम की प्रशंसा में लिखने वाले और जहांगीर की प्रशंसा में लिखने वाले मुकुंद नामवारी दो व्यक्ति अलग बतलाए हैं। लेकिन यह बात इन्होंने इस तर्क के आधार पर कही है कि एक की प्रशंसा में लिखने वाला आश्रित या दरबारी कवि उसके विरोधी व्यक्ति की प्रशंसा में नहीं लिख सकता। लेकिन एक की प्रशंसा में लिखने वाला आश्रित कवि विनों के फेर के साथ-साथ उसके विरोधी के गुण वीर्य पर लिख सकता है। अतएव जहांगीर और रहीम के संघर्ष कितने भी तीव्र रहे हों, कवि मुकुंद के कवि जीवन पर भी उसका परिणाम बिसलाना साहस की बात है। कवि मुकुंद सदा के लिए रहीम का ही आश्रित कवि रहा होगा, ऐसी बात नहीं। संस्कारभ्रम भक्तहृदय के रहीम के आश्रित कवि में ऐतिहासिक आश्रित कवियों की विशेषता होगी, ऐसी बात नहीं। यह रहीम के आश्रक में किसी प्रसंगवश आया होगा, क्या यह सम्भव नहीं है? तर्काचार पर अनेक बातें कही जा सकती हैं, लेकिन मेरे मतानुसार इन दो कवियों को भिन्न मानने की अपेक्षा एकही मानने में कोई हर्ज नहीं होता चाहिए।

डॉ० शुक्ल ने पुष्पिका के आचार पर—१. 'हम्मीरहठ' काव्य के रचनाकार बन्नासेकर बाजपेयी (जन्मवि० सं० १८५५) के पिता मनिराम और २. शाहजहाँ के दरबारी कवि 'आनंदमंगल' ग्रन्थ के रचनाकार मनिराम (जिन्हें काव्योपासना से पुत्रलाभ हुआ। यह डॉ० शुक्ल का तर्क है) इन दो मनिरामों की भर्षा की है और कहा है कि इनमें से काव्यसुधाकर में

१. प्रशंसा का डॉ० शुक्ल द्वारा उद्धृत यह पूरा छंद इस प्रकार है—

‘कमठ पीठ पर कोल कोल, पर फन फनिद फंदा

फवपति फन पर पुहुमि पर दिपत दीप यन

सप्त दीप पर दीप एक जबू जन लिपिकाय

आत्मन साथ बैरमसतन, तिहि पर नुज भुजकल्पतक

अममंगहि कम्य नुज अम्यपर सन्य अन्य क्वामि तबक।’

ई० १९७५ की अमैल-बई-बून की हिमुस्तानी नैमासिकी बोधपत्रिका में डॉ०

व्यासकर शुक्ल का कथा लेख—‘आचार्य जीवित और उनकी अनुप्रास श्रृंखला’

अक्षर-कवि-संविधान ब्रह्म है, यह ब्रह्मवा कवि है। लेकिन रहीम और अहंवीरके सम्बन्धमें कवि-मुकुन्द को पुष्पिका में उल्लिखित मुकुन्द स्वीकारने पर ब्रह्मवाही के बरबारी कवि-समिराम को पुष्पिका में अपने समिराम स्वीकारने में कोई कटिनाई नहीं होनी चाहिए। यदि वह स्वीकारा गया तो पुष्पिका अक्षिप्त है, इस मत का सम्बन्ध भी अपने आप ही जाता है और पुष्पिका-लेखक-प्रतिप्रतिपत्ति-द्वारा रची इस पुष्पिका को अक्षिप्त न मानना अनुचित होगा जाता है।

१०. अनुप्रासविशेष—सरोज-सर्वेक्षण में यह अनुप्राससमय ३० छन्दों का लघु ग्रन्थ ब्रह्मवाचा गया है। का० ना० प्र० तथा की ई० १९०९ से ११ तक की मैगार्थिकी में इसका बोझा-सा विवरण भी देखने को मिलता है।^१ इसे पढ़ने पर स्पष्ट होता है कि यह अनुप्रास और उसके जेब-उपजेब सूक्ष्मता-कविता का ग्रन्थ है।

अनूप संस्कृत पुस्तकालय में इसकी एक प्रति उपलब्ध है, इसका भी एक संकेत मिलता है।^२ डॉ० बयारकर कुल को ए० डी० इन्स्टीट्यूट ऑफ इण्डोलॉजी, अहमदाबाद से इसकी एक प्रति उपलब्ध हुई।^३ कुलपति का रसरहस्य, सूरति मित्र का काव्यसिद्धान्त, बिहारी की सटीक सप्तसई और अनुप्रासविशेष एकही गुठके में संवहीत हैं। पुष्पिका आकार १०.५" × ९.४" है और प्रति पुष्पिका में १६ तथा हर पंक्ति में ११ शब्द या ३० अक्षर हैं। काली स्याही में मोटे-मोटे अक्षर ऐसी बूरे रंग के कागज के ऊपर लिखे हैं। गुठके के ६०वें पुष्प से 'अनुप्रास-विशेष' का प्रारम्भ हुआ है और ६१वें पन्ने की संख्या न देकर ६२, ६३ वी गई है। यह ग्रन्थ कुल ६ पुष्पों का है। सरोजकार ने 'अनुप्रास कुल ३० छन्दों का लघु ग्रन्थ है' ऐसा कहा है। लेकिन वस्तुतः डॉ० कुल को उपलब्ध प्रति में कुल ३१ छन्द हैं। इस प्रकार अब इस ग्रन्थ में छन्द-संख्या में १ छन्द की अतिवृद्धि हुई है। प्रति में रचनाकाल नहीं लिखा है। डॉ० कुल ने इसका प्रतिलिपिकाल वि० सं० १८०० के आसपास माना है।

८. काव्यसरोज—इसी वंशावलीरूपक-ग्रीक रचना के कारण श्रीपति का रीतिकालीन आचार्य कवियों में अहंत्वपूर्ण स्थान है। इसके अन्तर्भावधार पर ज्ञात होता है कि इसकी रचना वि० सं० १७७७ के आरंभ भाग की कृष्ण पंचमी को बुधवार दिनांक १३ को हुई। अन्तर्भाव का यह पञ्चांग इस प्रकार है—

‘संवत् मुनिमुनि ससि सावन सुम बुधवार।

असित पंचमी को लियो ललित ग्रन्थ अवतार॥

१. वही ग्रन्थ का आदि, मध्य, अन्त, लिपि, स्वभावकाल, आकार, प्राप्तिस्थान, इत्यादि की जानकारी दी गई है। का० ना० प्र० तथा की रिपोर्ट्स में भी इस रचना की एक प्रति का विवरण दिया गया है।

२. राजस्थान में उपलब्ध हिन्दी हस्तलिखित ग्रन्थ सूची, सम्पादक डॉ० उदयसिंह भटनागर।

३. इसकी १९७५ की अग्रैल-मई-जून की हिन्दुस्तानी मैगार्थिकी कोषपत्रिका में डॉ० बयारकर कुल का अप्र लेख—‘अक्षर-संविधान और उसका अनुप्रास ग्रन्थ’।

आपाद-सर्वेक्षणीय : शक १८९८]

जस समय स्वायं जहाय को बरमत दुख समुदाह ॥

१. लखनऊ में संजित कुण्ड बिहारी मिश्र का पुस्तकालय।

काव्यसरोज में कुल १३ अध्याय (जिन्हें एक कहा गया है) हैं, जिसमें हर एक का

‘शक्तिनिपुणता लोकमत वितपति अह अभ्यास ।

इस ग्रन्थ की विशेषता यह है कि इसमें चतुर्थ से सातवें दशक में सम्मिलित और विषय-नाथ के अनुकरण पर असंगत, भाषाभ्रष्ट, क्लृप्त, असम्मित, मान इत्यादि शब्ददोष एवं अर्थ-दोष मानते हुए पूर्ववर्ती प्रसिद्ध हिन्दी रीतिकवि आचार्य केशव, गंग, ब्रह्म, सेनापति इत्यादि की रचनाओं के दोष दिखाते हैं। 'विनोदाय काव्यसरोज' में भी अनर्थक, पुनर्वक्ति, इत्यादि शब्द एवं अर्थदोषों का वर्णन है। इस आधार पर 'विनोदाय काव्यसरोज' काव्यसरोज के शब्द एवं अर्थदोष निरूपक चौथे दशक से आरम्भित अंश होगा एवं सातवें दशक तक कहीं पूर्ण हुआ होगा, ऐसा लगता है। दशक से बारह तक में शब्दालंकार, अर्थालंकार एवं उभयालंकार, यह विवेचनक्रम रखते हुए इन्होंने अलंकारों का महत्त्व बतलाया है—

तदपि न मूषन विनु लसी कविता वनिता रूप।”

'जदपि दोषबिनु गुनसहित भल्लंकार सों लीन ।

कविता बनिता कवि नहीं रसविन तदपि प्रवीन ॥

कई विद्वान् भीषति को केवल रत्नवादी, अलंकारवादी अथवा आनिवादी के रूप में एकांगनिरूपक आचार्य मानते हैं। लेकिन काव्यशास्त्र की सर्वांग (वर्णन) निरूपक प्रौढ़ रचना 'काव्यसरोज' के आधार पर इस मत-प्रणाली का खण्डन हो जाता है।

२. विश्वभारती पत्रिका, कलकत्ते के जुलाई-सितम्बर १९७० के अंक में (अंक २, अंक ११) श्री रामचन्द्र शिवारी का जीपवि के काब्यसरोज पर लेख। प्रस्तुत लेख में श्री शिवारी ने काब्यसरोज पर विस्तार से विशेष विचार किया है।

‘काव्यसरोज’ व्याख्यायुक्त रचनाशैली का सरल, बोधगम्य ग्रन्थ है। इसमें स्पष्ट संज्ञा, स्पष्ट उदाहरण, त्रिविध समीक्षात्मक दृष्टि से निरूपण करनेवाली आलोचनात्मक प्रतिभा, सरल-सुललित साहित्यिक एवं अलंकृत भाषा, विशेष रूप से दिखाई देती है।

निरूपण—श्रीपति के ग्रन्थ और मुक्तकों की श्रेष्ठता न केवल आज के समीक्षक स्वीकारते हैं, उनके कुछएक वर्षों बाद के कविदर्शन के रचयिता म्हाल,^१ प्रौढ़ आचार्य कवि भिखारीदास,^२ इत्यादि पर भी इनका गहन और गहरा प्रभाव था। मुक्तकों के उत्कृष्ट अभिव्यक्त-सौन्दर्य के कारण कहा जाता है—

‘भावसौन्दर्य सम्पादन एवं सुवर्धित शब्दविन्यास करने में उस सदी में श्रीपति का ही श्रेष्ठ के बाद स्थान था।’^३ और अनुपम कवित्वशक्ति के साथ-साथ इनके प्रौढ़ आचार्यत्व का गौरव भी इन शब्दों में हुआ है—

‘अन्त में हमें कहने में तनिक भी संकोच नहीं है कि कवित्व और आचार्यत्व दोनों दृष्टियों से ‘काव्यसरोज’ अमूल्य रत्न है और काव्य के दशांगों का पूर्ण विवेचन होने से हिन्दी साहित्य के इतिहास में श्रीपति का नाम सदा अमर रहेगा।’^४

यह गौरव संक्षेप में तभी साधक हो सकता है जब इनकी सभी रचनाओं के हस्तलेख उपलब्ध कराये जायें और उनका सम्पादन-प्रकाशन भी हो।

—दलमंजन कालोनी,
रामकृष्ण परमहंस कालेज के सामने,
ताम्रजी बिमान,
उस्मानाबाद (मराठवाडा)

१. सरोज सर्वेक्षण, डॉ० किशोरीलाल गुप्त, पृष्ठ १५, कम २३।

२. द्रष्टव्य १. आचार्य सुलंकृत हिन्दी साहित्य का इतिहास।

३. डॉ० प्रतापनारायण टंडन कृत हि० सा० का प्रवृत्तिगत इतिहास।

४. पंडित अयोध्या सिंह उपाध्याय हरिऔध का हिंदी साहित्य का इतिहास।

लेकिन भिखारीदास पर रहे इनके प्रभाव के संदर्भ में प्रस्तुत इन मतों का संक्षेप भी हुआ है—

द्रष्टव्य—१. डॉ० नारायणदास ललाकृत आचार्य भिखारीदास।

२. आचार्य विश्वनाथ प्रसाद ललाकृत हिन्दी साहित्य का अतीत-प्रेत भाग।

३. डॉ० जगीरम मिश्रकृत हिन्दी काव्यशास्त्र का इतिहास।

४. हिन्दी भाषा का इतिहास, पंडित अयोध्यासिंह उपाध्याय हरिऔध, पृष्ठ ३०६-३०७।

५. हिन्दी के ऐतिहासिक अलंकार ग्रन्थों पर संस्कृत का प्रभाव, डॉ० कुंभनकाश जी

विविधा

० ०

दक्खिनी हिन्दी के सूरदास—सैयद मीरा हाशमी

डॉ० रहमतउल्लाह

ब्रजभाषा के महाकवि सूरदास के अतिरिक्त दक्खिनी हिन्दी में भी एक सूरदास हो चुका है जिसका नाम सैयद मीरा हाशमी बताया जाता है और जो दक्षिण भारत के आदिल-शाही राज्यकाल का प्रसिद्ध कवि था। दक्खिनी हिन्दी का अधिकांश साहित्य इसी राज परिवार के संरक्षण में लिखा गया था। सन् १६८५ ई० में मुगल सम्राट् औरंगजेब ने इसको मुघल साम्राज्य में सम्मिलित कर लिया और तभी से आदिलशाही शासन का अन्त हो गया। हाशिम को अली आदिलशाह एवं सिकन्दर आदिलशाह का बीजापुर में और बराकाट में मुघल कुबेरात बुल्फेकार खाँ का संरक्षण प्राप्त हुआ था। अतः मीरा राजनीतिक दस्तावेज और उबल-पुष्प के कारण शांतिपूर्वक काव्य-सर्जना का अवसर नहीं मिल सका। फिर भी उसने अपनी काव्य प्रतिभा एवं प्रोत्साहन के कारण महत्वपूर्ण काव्य की रचना की।

अस्तव्यस्त राजनीतिक परिस्थितियों के कारण अधिकांश दक्खिनी हिन्दी का साहित्य विनष्ट हो गया था, जिसके तत्कालीन साहित्य और साहित्यकारों पर विशेष प्रकाश नहीं पड़ पाता। इसी कारण अन्य प्राचीन कवियों की भाँति हाशमी का जीवन भी अन्धकाराच्छित है। उनके नाम, जन्म और मृत्यु आदि के सम्बन्ध में संदेह किया जाता है। इसके लिए अन्यसाक्षि एवं अनुमान का सहारा लिया जाता है।

कवि का वास्तविक नाम—दक्षिण के प्रसिद्ध लेखक श्री इम्राहीम खुवेरी ने अपनी रचना 'बसतीन सलातीन' में और झाकी खाँ ने उनके असली नाम का उल्लेख नहीं किया है। इस विद्वानों ने केवल 'हाशमी' उपनाम का विवरण दिया है। सर्वप्रथम हकीम समयमुल्लाह काशमी साहब ने हाशमी का नाम सैयद मीरा लिखा है। किन्तु लेखक ने जिन पुस्तकों का प्रमाण दिया है, उनमें किसी में भी इसका उल्लेख नहीं है। परन्तु सभी लेखकों ने इसी का अनुसरण किया है। तत्कालीन तथा आधुनिक परिचय ग्रंथों में भी इसी नाम का समर्थन किया गया है। सन् १९४४ ई० में प्रकाशित 'हिन्दुस्तानी अदब' में इनका नाम मीरा खाँ लिखा हुआ है।

और अनेक मतवेदों का उल्लेख किया गया है।' मोलवी सैयद महमूद ने भी इसी नाम का उल्लेख किया है।'

मेंहदी सम्प्रदाय की बहुत सी कहावतों में हाशमी के सम्बन्ध में अनेक नई बातों का उल्लेख है। इनमें इनका नाम सैयद भीरां बताया गया है। उनकी पदवी मिया खां भी। तारीख मुलेमानी में भी इनका नाम मियां खां हाशमी लिखा हुआ है। इसी आधार पर 'हिन्दुस्तानी अदब' में इस नाम का प्रयोग किया गया है। वास्तव में हाशमी न सैयद थे और न पठान। ये सभी उनकी उपाधियां थीं। स्वतंत्र रूप से सभी नाम अपूर्ण कहे जा सकते हैं। मेंहदी सम्प्रदाय के लोगों के नाम के साथ प्रायः इसी प्रकार की उपाधियां प्रयुक्त होती हैं। भी सबाबत मियां साहब ने इनका नाम सैयद भीरां हाशमी स्वीकार किया है। दक्खिन में इस प्रकार का नाम रखने की सामान्य प्रथा थी। मेंहदी लोग मूल नाम के साथ उर्फ भी लगाया करते थे। इस सम्प्रदाय के लोग इनका नाम मियां खां हाशमी ही पुकारते हैं।' कुछ लोगों ने इनको मुल्ला हाशमी ही लिखा है।' किन्तु इसका आधार प्रस्तुत नहीं किया गया है। किसी अन्य ने इसका उल्लेख नहीं किया है।

उनका उपनाम 'हाशमी' था। यह नाम उन्होंने अपने पीर की यादगार में रखा था। उनके पीर का नाम सैयद शाह हाशिम था जो बीजापुर के बहुत बड़े सूफी बली और गुजरात के प्रसिद्ध सूफी बीलिया शाह बजीदुद्दीन हाशमी के मतीजे थे जिनका अन्तकाल १६८२ ई० में हुआ था इसी मुशिव की कृपा तथा पैतृकदाय के रूप में ही उनको काव्य कौशल प्राप्त था।

काव्य तथा मृत्यु तिथियां—उनकी जन्म-तिथि अभी तक अज्ञात है। इसका कहीं उल्लेख नहीं किया गया है। इसी प्रकार मृत्यु के सम्बन्ध में भी संदेह किया जाता है। अजि-कांश आलोचकों ने इनकी मृत्यु सन् १६९७ ई० में स्वीकार किया है। 'तजकिरा घोराए दकन' में इनकी मृत्यु-तिथि १७७६ ई० अंकित है।' यह तिथि भ्रम से लिखी गई मालूम पड़ती है। यह वास्तव में १६९७ ई० ही हो सकता है। कवि ने अपने काव्य में पुस्तक का रचना काल १६८७ ई० अंकित किया है। ऐसी स्थिति में मृत्यु १६७६ ई० में होना असम्भव है। ऐसी सम्भावना है कि मसनवी समाप्त करने के दस वर्ष बाद कवि जीवित था। अतः उनकी मृत्यु-तिथि सन् १६९७ ई० ही हो सकती है। 'बुचुर्गान' के लेखक के अनुसार भी यही तिथि सत्य है।' भी बसीदुद्दीन हाशमी, डॉ० सैयद एजाज हुसैन आदि को इस तिथि में संदेह है। मसनवी के अध्ययन के स्पष्ट होता है कि यह उनके जीवन के अंतिम काल में समाप्त हुई थी। उसने

१. 'हिन्दुस्तानी अदब' जिल्द ५, नवम्बर १९४४ ई० नं० २, पृष्ठ ४

२. बीबान हाशमी, पृष्ठ २

३. बीबान हाशमी, पृष्ठ ४

४. मसनवी, पृष्ठ ४

५. उर्दू-स-कबीर, पृष्ठ ९१

६. उर्दू सहपारे, भाग १, पृष्ठ ७१

दीर्घकालीन जीवन व्यतीत किया था। अतः मसनवी के इस बर्न बाब तक खींचित रहना मसनवी की बात नहीं है। इस प्रकार इनकी मृत्यु-तिथि १६९७ ई० में मानी जा सकती है। 'अनवार सुह्री' में इस्माहील जुवेरी ने भी इसका समर्थन किया है।

निवास स्थान—इस सम्बन्ध में भी मतभेद पाया जाता है। सन्तानत मिर्जा तै इनकी बुरहानपुर का निवासी बताया है। वहीं से वह गुजरात गया था और बाब में बीजापुर जा गया था। इसी कारण ने गुजराती रीतिरिवाजों से जल्दी प्रकार परिचित थे। जीवन के अन्त में बुरहानपुर जा गए थे। यह बात उनके एक कसीदे से भी सिद्ध है।^१ इसमें उसने नवाब जुल्फेकार खाँ का संरक्षित बताया है। मिर्जा साहब की सम्मति का कर्त्तिल साहब ने विरोध किया है।^२ गुजरात राज्य के अहमदाबाद और सूरत आदि मेंहदवी सम्प्रदाय की दृष्टि से महत्वपूर्ण माने जाते हैं। अतः इन स्थानों के महत्व से प्रभावित होकर वे बीजापुर से गुजरात भी जा सकते हैं, क्योंकि मेंहदवी लोगों का गुजरात से आध्यात्मिक सम्बन्ध रहता है। अधिकशांश लोगों ने उनको बीजापुर का ही निवासी बताया है। बुरहानपुर निवास होने का कोई लिखित प्रमाण नहीं मिलता। हाशमी के परवर्ती पीढ़ी के लोग दक्षिण के तन्काब पीठ, अमरावती, बरार और हैदराबाद में अब भी निवास करते हैं। 'तारीख सुलेमानी' की सहायता से कर्त्तिल साहब ने इसका विस्तार से परिचय दिया है और इनके लम्बे तथा सुखी सम्पन्न परिवार का विवरण दिया है।^३ हाशमी की समाधि बीजापुर में उनके पीर के कक्ष में है।

हाशमी का बर्न—हाशमी के बर्न एवं सम्प्रदाय के सम्बन्ध में भी मतभेद पाया जाता है। बीजापुर और गोलकुंडा के शासक शिया थे। उनके संरक्षण में रहने के कारण उनके स्वयं शिया होने की सम्भावना की जाती है किन्तु वह सूफी औलिया सैयद शाह हाशिम का मुरीद था। अतः उसे सूफी भी माना जाता है। हाशमी ने अपने पीर को भी मेंहदवी बताया है। जीवन के अंतिम दिनों में मुगल सूबेदार जुल्फेकार खाँ के संरक्षण में रहने के कारण उसके सुन्नी मुसलमान होने की आशा की जाती है।

स्वयं हाशमी ने अपना बर्न मेंहदवी बताया है। कुछ दिन पूर्व जौनपुर के सैयद मोहम्मद नामक व्यक्ति ने अपने को पैताम्बरी का दावा किया था और मेंहदवी नाम से एक नया बर्न बताया था किन्तु उसको विशेष लोकप्रियता नहीं मिली। इसके मानने वाले दक्षिण भारत में अब भी पाए जाते हैं। हैदराबाद में कुछ मुहल्ले ऐसे हैं जहाँ इसी सम्प्रदाय के लोग रहते हैं। पालनपुर के नवाब मेंहदवी ही थे। आज भी मेंहदवी साहित्य में सैयद मोहम्मद जौनपुरी की घटनाएँ और जीवन मुरजित है। वे हिन्दी और गुजराती में कविता करते थे।^४ हाशमी भी इसी बर्न में आस्था रखते थे। निजामी बदायूनी ने इनको शोक अहमद फारुकी

१. उर्दू-ए-कबीर, पृष्ठ ९२

२. बीबाग हाशमी, पृष्ठ ६

३. वही, पृष्ठ ८

४. वही, पृष्ठ ८

५. उर्दू की इम्तदाई नक़्सीनुमा में सुफियाए कराम का काम, पृष्ठ २५

इसके लोकाब्रह्मद सरहिन्दी का मुरीद बताया है।^१ अन्यत्र इसका उल्लेख नहीं मिलता। येस-स्थान यूसुफ-जुलेखा के आरम्भ में ह० मोहम्मद साहब की प्रशंसा के बाद मेंहदी खानखान के प्रवर्तक सैयद मोहम्मद जीनपुरी का विस्तार से वर्णन करते हुए उनके महत्व पर प्रकाश डाला गया है। कवि कहता है—

यू खातिर बली रब ने पैदा किया—औलिया में तो सारी बड़ाई दिया।
यू मेंहदी च सब है पैसम्बर की मान—यू याबूद रब का बही है निशान।
निशानियाँ तो अकलाक वही बाल है—कि बुरत बही हीर बही हाल है।
निशानियाँ तो कीतियाँ अच्छी इसमें सब—यू सैयद मोहम्मद है बिलकल लखान।

× × ×
नबी हीर मेंहदी कू एक च पचान—यू एक जात दो रकम आया है जान।
फर्क जिसकी ससदीक है करके जान—यकी कुछ इकार है इसको मान।
नबी सू रहिया है जिने नक पकर—रहा है बहाँ सख्स मेंहदी सू कर।
जो कोई सख्स लाबा नबी पर ईमान—रह नेच मोमिन ही मेंहदी कू मान।
करम करके मेंहदी ऊपर नित सदा—फिकर हीर सलवान दिया है खुदा।
यू मेंहदी खलीफा है रहमान का—बयाँ जिन किया जय पो फुरकान का।

× × ×
जमी और जमा का करे यू नदा—है मेंहदी का खासा दिखाना खुदा।
तू आया है मेंहदी इस काम कू—दिखाया खुदा खास हीर आया कू।
कवि की उक्ति से उसके धर्म के सम्बन्ध में संदेह नहीं रह जाता।

कृतिस्व—हाशमी जन्मान्ध कवि था। इसका संकेत प्रायः सभी चरित लेखकों ने किया है। अन्तर्दृष्टि से भी स्पष्ट हो जाता है। पीर द्वारा 'यूसुफ जुलेखा' की रचना का आदेश दिए जाने पर हाशमी ने अपनी असमर्थता व्यक्त की क्योंकि इसके पास आँखें नहीं थीं। उन्होंने कहा है—

सकल इल्म के फन सू मैं दूर हूँ—यू दोनों अलियाँ तुज सो माजूर हूँ।
घोर बोलना कुछ भी पढ़ना पड़े—सुघर है जो क्या हथ के मदि पड़े।
मेरे हाथ में कुछ भी होता कलम—न ऐसे दिखाता मैं आलम सू कम।
बले क्या कल्ले मुजमू है ला इलाज—हर एक कोई आजिब है अलियाबाज।
मशकत पर मेरी देखो टुक एक—बोलू बीस बतिया तो रहे याद एक।

उक्त कथन से स्पष्ट होता है कि हाशमी की दोनों आँखें नहीं थीं किन्तु उनको दिव्य-दृष्टि प्राप्त थी। इसीका उल्लेख पीर साहब ने किया है—

१. कायूसुल मुसाहिर, भाग २, पृष्ठ २८२

२. यूसुफ-जुलेखा-हाशमी-सालारजंग हैदराबाद की प्रति संख्या १९, पृष्ठ १९, २०

३. वही, पृष्ठ ३७१

बिना यह हाशिम मुझे फिर बचाव—क्यों है मुझे तु जो बोले कितना।
नजर जिसकी बलती है हर ठार पर—इसे क्यों न कहता अलियाँ माजूर कर।
हुस्त क्या तेरा कहे जग सी सब—हजार एक अलियाँ बियाँ दिल की रब।
हुई है तेरी बातनी में नजर न की उस अलियों का तु अपत्नीस कर।
अलियाँ वे जो खुदा को ले पचान—अलियाँ वे जो खुबी को देखे निशान।

दक्खिनी हिन्दी का यह सुरदास एक प्रतिभासम्पन्न कवि था। और इसने दीर्घकालीन जीवन व्यतीत किया था। उसने विभिन्न राज परिवारों की सहानुभूति और संरक्षा प्राप्त किया था। सभी की प्रशंसा में कुछ न कुछ लिखा था। कविताएँ बड़ी सुन्दर और सीधी-सादी थीं। प्रारंभिक दक्खिनी हिन्दी कविता में उसके साहित्य का महत्वपूर्ण स्थान है। आज भी उसकी कविताएँ इधर-उधर बिलरी पड़ी हैं। उसका प्रसिद्ध प्रेमाख्यान युसुफ-बुलेखा है। जिसकी हस्तलिखित प्रतियाँ भारत तथा यूरोप के विविध पुस्तकालयों में विद्यमान हैं। इससे कवि की लोकप्रियता का पता चल जाता है।

डॉ० सैयद मोहीउद्दीन कादरी के अनुसार हाशमी की रचनाएँ निम्नलिखित हैं—^१

(१) तरजुमा अहसनुल क्रसस—पीरखादा गुलाम मुहीउद्दीन ने व्यक्त किया है कि उसने 'अहसनुल क्रसस' का अनुवाद करके अपनी विद्वत्ता का परिचय दिया था। 'बसातीन' के लेखक ने भी इसका उल्लेख किया है किन्तु पुस्तक का नाम 'रोशता अशहदार' लिखा है जो आज उपलब्ध नहीं है। वास्तव में उक्त दोनों एक ही रचनाएँ हैं। ये दोनों मसनवी युसुफ-बुलेखा का ही दूसरा नाम हैं।^२ गुलाम मोहम्मद खाँ भी इसका विरोध करते हैं और अन्य रचनाओं को मानते हैं।^३ स्वयं हाशमी ने कहा है—

रखा अहसनुल किस्ता रब जिसका नाम—तुजे खोलकर ऊँ बोलिया तमान
तथा—कहा अहसनुल क्रसस जिसको खुदा—कता है उसका तुजे इस्तादा।

इस प्रकार कवि ने उक्त रचना को युसुफ-बुलेखा ही माना है।

(२) शबल का बीबान—डॉ० मोहीउद्दीन कादरी 'जोर' तथा बसातीन के लेखक ने इसका उल्लेख किया है। ये लोकप्रिय कविताएँ थीं। इसमें क़सीदा और शबल के अतिरिक्त क़ता, रुबाइयाँ और कुछ मरसिया भी संग्रहीत हैं। यह बहुत दिनों तक अप्राप्त था किन्तु 'बीबान हाशमी' के नाम से डॉ० हफ़ीज़ क़तील द्वारा सम्पादित होकर हैदराबाद से प्रकाशित हो गया है।

(३) मरसिया—हाशमी बीजापुरी को प्रारंभिक मरसिया लेखक बताया गया है किन्तु इसका कहीं उल्लेख नहीं मिलता। हाशिम अली नाम से दूसरा मरसिया लेखक हुआ है जो हाशमी से निम्न है। हाशमी की कुछ मरसिया रचनाएँ बीबान में ही संकलित हैं।

१. उर्दू शहपारे, भाग १, पृष्ठ ७१, ७२

२. बीबान हाशमी, पृष्ठ १४

३. हिन्दुस्तानी अदब, नवम्बर सन् १९४४, नं० २, पृष्ठ ६

४. युसुफ-बुलेखा-हाशमी—संस्करण हैदराबाद की पोषी संस्था ३९, पृष्ठ ३०

(४) रेस्ती कविताएँ—हाशमी को दक्खिनी कवियों में रेस्ती कविता का जन्म बताया जाता है किन्तु रेस्ती कविता का कोई स्वतंत्र संग्रह प्राप्त नहीं होता। सैयद एहतेशाम हुसेन इनको रेस्ती जन्मदाता नहीं मानते।^१

(५) यूसुफ-कुलेखा—यह हाशमी का प्रसिद्ध प्रेमाख्यान है। यूसुफ-कुलेखा के सर्वोत्तम आख्यान को दक्खिनी हिन्दी में सबसे पहले हाशमी ने ही पद्यबद्ध किया था। यह दक्खिनी हिन्दी का लोकप्रिय काव्य है। इसकी हस्तलिखित प्रतियाँ दक्षिण भारत तथा यूरोप के विभिन्न पुस्तकालयों में विद्यमान हैं। इससे इसकी लोकप्रियता का सहज ही अनुमान लगाया जा सकता है। सालार जंग संग्रहालय हैदराबाद में दो प्रतियाँ, स्टेट सेन्ट्रल लाइब्रेरी हैदराबाद, उस्मानिया विश्वविद्यालय के पुस्तकालय में बहुमूल्य प्रतियाँ आज भी सुरक्षित हैं। सैयद समसुल्लाह कादरी के अनुसार जर्मनी की ओरियंटल लाइब्रेरी में इसकी दो हस्तलिखित प्रतियाँ विद्यमान हैं।^२ अभी तक इसका सम्पादन नहीं हो सका है और न प्रकाशित ही हो सकी है।

इसकी रचना सन् १६८७ ई० में हुई थी। रचना के अन्त में कवि ने कहा है कि इसकी रचना १०९९ हिजरी में हुई थी।^३

मुरतब किया मैं यूँ किस्सा कूँ तो—हजार बरस पर जो ये नीवत पो नौ।

यह एक विशालकाय काव्य है। शेरों की संख्या में भी मतभेद है किन्तु कवि ने उनकी संख्या ५१०७ बताई है—

अगर कोई पत्तों का पूछे सुमार—एक सद ऐसे सात हैं पंज हजार।

काव्य के प्रणयन की प्रेरणा अपने मुश्विद से प्राप्त की थी। उन्हीं की आज्ञा पर इसकी रचना की थी। उन्होंने शुद्ध दक्खिनी में इसकी रचना करने का आदेश दिया था—

तेरे शेर दक्खिनी का है जग में नाव—नको भोत कर दूसरी बोली मिलाव।

अब्वल कसद कर दक्खिनी बोली उपर—मुझे यूँ च हाशिम कहा सर बसर।

दिया साह हाशिम को मैं यूँ जबाब—मुझे काँ सकत है जो बोळूँ किताब।

इसका आधार कोई फारसी प्रेमाख्यान है। अन्त में पाठक को मंगल सूचना देते हुए इसे दिल से पढ़ने का सुझाव दिया गया है—

मेरा शेर जब रख सुनेगा जने—मेरे हक पर ईमान मरेगा उने।

—प्रबक्ता, हिन्दी विभाष,

शिबली नेशनल स्नातकोत्तर

महाविद्यालय, आजमगढ़।

©

१. उर्दू साहित्य का इतिहास—सं० एहतेशाम हुसेन, पृष्ठ ४४

२. उर्दू साहपारे, भाग १, पृष्ठ ७२

३. यूसुफ-कुलेखा, स्टेट सेन्ट्रल लाइब्रेरी हैदराबाद की प्रति, पृष्ठ २४४।

क्या कौरवी, खड़ी बोली को जन्मदात्री है ?

डॉ० देवेन्द्रनाथ त्रिपाठी

खड़ी और

हिन्दी, जिस खड़ी बोली का परिष्कृत रूप है वह स्वयं किस जनपद की मूल बोली है और उसके विकास का जोत क्या है ? यह अभी भी विवाद का विषय है। एक मत है कि वह कुछ जनपद की बोली है। रेस्ता और बज के अर्थों (कमल: मिरी हुई। मधुर के विपरीत) के प्रचलन में आने पर उसे खड़ी बोली कहा गया। दूसरा मत है कि वह अपभ्रंश से निकली। तीसरा मत है कि वह पूर्वी पंजाबी दिल्ली और पश्चिमी उत्तर प्रदेश की बोलियों के मिश्रण का परिनिष्ठित रूप है। इन मतों को देखते हुए खड़ी बोली की क्षेत्रीय पहिचान और विकास जोत का सही पता लगाना, सम्भव नहीं है।

डॉ० तिवारी का मत

कौरवी बोली खड़ी बोली को जन्म क्यों नहीं दे सकती, इसका विचार आगे किया जाएगा। पर वह कहना ठीक नहीं कि रेस्ता या बज की तत्कालीन विशेष स्थितियों (कमल: मिरी पड़ी हुई या मधुर) के कारण उक्त बोली को खड़ी (उठी हुई या खरी) कहा गया। यह सोचा भी नहीं जा सकता कि जिस बोली में राष्ट्रभाषा बनने की सम्भावना छिपी हो, वह अपना नाम, दूसरी बोलियों के नामों के आधार पर रखेगी। कौरवी से खड़ी बोली का विकास मानने वालों की संख्या बहुत बड़ी है। उनके मत में थोड़ा सुधार करते हुए डॉ० जम्नाप्रसाद का कहना है कि खड़ी बोली के दो रूप हैं। (१) जनपदीय खड़ी बोली (कौरवी) और (२) साहित्यिक खड़ी बोली, (हिन्दी)। लेकिन प्रश्न यह है कि कौरवी को खड़ी बोली कहने की आवश्यकता क्यों हुई ? तीसरा मत डॉ० भोलानाथ तिवारी का है। सम्भव यह उनकी अनोखी सृज मानी जाएगी कि खड़ी बोली—कई बोलियों के मिश्रण का परिनिष्ठित रूप है। इस बोल (मिश्रण, जो डॉ० तिवारी ने तैयार किया है) से पूर्वी पंजाबी है, परन्तु अब वह हिन्दी-समूह की बोलियों में नहीं है, इसी तरह पूर्वी हिन्दी की बोलियाँ उसके बोल में नहीं हैं, परन्तु वे हिन्दी की बोलियाँ हैं ? क्या कई समकालीन बोलियों को मिला देने से ही भाषा का बोल बन सकता है ?

कौरवी और खड़ी बोली

कौरवी से खड़ी बोली का विकास मान लेने पर भी प्रश्न उठता है कि कौरवी का विकास किस भाषा से हुआ ? डॉ० सुमन का कहना है कि, “क्षेत्रसेवी अपभ्रंश से राजस्थानी, गुजराती और बज का विकास हुआ।” प्रश्न है कि पंजाबी, हरियाली और जनपदीय खड़ी बोली (कौरवी) का विकास किस अपभ्रंश से हुआ ? अर्थात् कौरवी से खड़ी बोली का विकास मानते हुए भी उसके ऐतिहासिक जोत का पता लगाना जरूरी है ? किस प्रकार किसी व्यापक भाषा का क्षेत्रीय आधार होता है, उसी प्रकार क्षेत्रीय बोली का भी एक ऐतिहासिक आधार होता है ? डॉ० सुमन की मुख्य आपत्ति यह है कि अपभ्रंश उदात्त है और खड़ी बोली अदात्त। अपभ्रंश में क्रिया के सामान्य वर्तमान में आइ करइ जादि रूप

[भाग ६२ : संख्या ३, ४]

चलते हैं जबकि खड़ी बोली में जाता है करता है, जो कौरवी के जाता है 'जाता है' आदि क्रिया रूपों के निकट है, अतः खड़ी बोली का विकास अपभ्रंश से नहीं माना जा सकता। लेकिन आकारांत प्रकृति, कौरवी की तरह पंजाबी और हरियाणी में भी है। दूसरे हरियाणी में जहाँ 'जावे सँ जावे सँ' रूप होते हैं, वहाँ कौरवी में जावे है, जावे है, रूप होते हैं। अपभ्रंश इसकी जगह कुछ क्रिया का प्रयोग करती है। पंजाबी में 'बह-जाया है' प्रयोग है। इन उदाहरणों से सिद्ध है कि कौरवी से खड़ी बोली का विकास मानने में वे ही आपत्तियाँ हैं, जो अपभ्रंश से मानने में हैं। क्योंकि खड़ी बोली की कुछ विशेषताएँ यदि पंजाबी में मिलती हैं तो कुछ हरियाणी और कौरवी में, कुछ ब्रज और पूर्वी हिन्दी में। इसी कारण डॉ० मोलानाथ को यह मानने के लिए विवश होना पड़ा कि हिन्दी कई भाषाओं का चोल है, और जो चलत बोज का परिणाम है।

विचारणीय प्रश्न

सोचना यह चाहिए कि खड़ी बोली यदि कौरवी ही थी, तो स्व० प्रियर्सन को उसे खड़ी बोली कहने की क्या आवश्यकता थी? उनके समूचे भाषा सर्वेक्षण में 'खड़ी बोली' ही ऐसी बोली है कि जो अपने नाम का संस्कार, किसी क्षेत्र विशेष के आधार पर नहीं करती। सबसे पहिले खड़ी बोली शब्द का प्रयोग करते हुए, लल्लूलाल ने लिखा था (१८०४ ई०)। "जिसका द्वार के यामिनी भाषा छोड़ दिल्ली और आगरा की खड़ी बोली में कह प्रेम सागर नाम बरा।" इससे स्पष्ट है कि उनकी खड़ी बोली ब्रज से मिश्रित है। और असम्भव नहीं कि दूसरी बोलियों के मिश्रण से खड़ी बोली के कई रूप प्रचलित रहे हों, क्योंकि वह एक व्यापक बोली थी। उसका एक रूप यामिनी से प्रभावित था। लल्लूलाल के समय लोक में खड़ी बोली शब्द प्रचलित था और दूसरी बोलियों से भेद बताने के लिए ही उन्होंने उसे खड़ी बोली कहा। सुदल मिश्र के नासिकेतोपाख्यान की यामिनी मुक्त ठेठ भाषा (खड़ी बोली) को गिरकाइस्ट ने जो हिन्दुस्तानी नाम दिया, वह उसकी व्यापकता का संकेत देने के लिए।

खड़ी शब्द की व्युत्पत्ति

खड़ी, खड़ा विशेषण शब्द का स्त्रीलिंग है। खड़ा का विकास, संस्कृत स्थान घातु से हुआ। स्थान से ठान ठाण ठाड़ व्युत्पत्ति होती है जो सरल है। विशेष रूप में यह शब्द, ब्रज से लेकर समूची हिन्दी भाषा समूह में प्रयुक्त है। गुजराती राजस्थानी और भीली में इसके लिए उमा शब्द जाता है। जो संस्कृत ऊर्ध्व से बना विशेषण है। इन दोनों (ठाड़ और उमा) की जगह पंजाबी हरियाणी और खड़ी बोली में 'खड़ा' शब्द प्रयुक्त है। अतः उसका विकास किसी प्राचीन शब्द से होना चाहिए। जो 'स्थान' शब्द ही हो सकता है। प्राकृत वैयाकरणों के अनुसार 'स्था' का 'ख' में परिवर्तन होकर स्थाणु का साणु हो जाता है, जिससे आगे चलकर खंटा शब्द बना। अतः स्थान से खान खाण खणा (वर्ण व्यत्यय) खड़ा की व्युत्पत्ति सरल है। खड़ा का अर्थ है, उठा हुआ स्थित स्थापित या ठहरा हुआ। खड़ी बोली अर्थात् 'स्थापित बोली'। स्थापित तो क्षेत्रीय बोलियाँ भी हैं और प्रांतीय भाषाएँ भी। पर खड़ी बोली वह बोली है जो क्षेत्रीयता की अपेक्षा ऐतिहासिक दृष्टि से अधिक व्यापक रूप में स्थापित बोली है। दूसरे शब्दों में, उसमें आर्यभाषा का दाय सबसे अधिक है।

आषाढ़-मार्गशीर्ष : सफ १८९८]

अपभ्रंश की बोली

अभी तक ऐतिहासिक कार्यभाषा (विशेषतः अपभ्रंश) से लड़ी बोली के विकास के सम्बन्ध को ऊपरी तौर पर ही देखा गया है। जबकि दोनों का सम्बन्ध गहरा है। अपभ्रंश, भरतमुनि के समय उकार बहुत ही, परन्तु आचार्य हेमचन्द्र के समय, वह आकारबहुला ही चुकी थी। 'तस्या ह्रस्वा जो मारिजा' में यह प्रवृत्ति स्पष्ट रूप से देखी जा सकती है। सी-सेमी प्राकृत की ओकरांत और अपभ्रंश की उकारांत या आकारांत प्रकृतियाँ वास्तव में संस्कृत के विसर्गान्त रामः के रामु रामो रामा के रूप के विकार हैं। वहाँ यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि लड़ी बोली में आकारांत प्रकृति पुल्लिङ्ग तद्भव सब्बों में ही है जैसे लड़का, बोक इत्यादि। लेकिन उसके प्रभाव से समूची हिन्दी क्रिया आकारांत हो उठी, जैसे लड़का जाता है। इसका कारण हिन्दी क्रिया का विकास कृदन्त क्रिया से होना है। अपभ्रंश में 'एह ते बोक' में आकारांत प्रकृति है। उसके सामान्य भूत में गय, किय, मुज, आदि मध्यगत के लोप वाले रूप होते हैं परन्तु कृदन्त में मध्यग 'त' सुरक्षित है।

जैसे—

"बाइया लरी

उल्ललंतिया

वहि मिलंतिया

उवरि एंतिया

भाठ देंतिया," महापुराण ८५।११

गधी वीड़ी, उछलती, आकाश में मिलती ऊपर आंती और आघात करती

अब इसे ईशा अल्ला काँ द्वारा रचित रानी केतकी की भाषा से मिलाइए—

सौ लचके खातियाँ आतियाँ जातियाँ ठहरातियाँ फिरातियाँ थीं ॥

लड़ी बोली में इसका अनुवाद होगा 'लचक खाती हुई, जाती हुई इत्यादि। पुष्पवंत और ईशाअल्ला की भाषा में काल बोध कृदन्त में जुड़ा हुआ है परन्तु लड़ी बोली में वह सहायक क्रिया द्वारा व्यक्त किया जाता है। अपभ्रंश में मेरा मेरी तेरा तेरी आदि, सम्बन्ध सर्वनाम मिलते हैं—

"लह लह लच्छि विलास खण्ण

मंति मा करहि, काइ मुहुं जोबहि

मेरह करह तेरी सुय डोहय"। ८५।३१

लो लो, लक्ष्मी विलास से सुन्दर यह पुत्र (कृष्ण) इसमें सन्देह मत करो, मेरा मुँह क्या देखते हो मेरे हाथ में तुम्हारी कन्या दे दो।"

अन्योन्य आचार

इससे सिद्ध है कि अपभ्रंश काव्य भाषा होने के पहिले, बोलचाल और गद्य की भाषा थी। यह भ्रम, यूरोपीय पंडितों द्वारा जानबूझकर फैलाया गया भ्रम है कि अपभ्रंश काव्य की भाषा थी, बोलचाल या जन-जीवन की नहीं। यह देखकर दुःख होता है कि कुछ भारतीय विद्वान आज भी इस भ्रम के शिकार हैं। साहित्यिक अपभ्रंश में तद्भव शब्द की उकारांत ओकारांत और आकारांत तीनों प्रकृतियाँ मिलती हैं। चूँकि उसका विकास महाराष्ट्र प्राकृत

की आकार भूमि पर हुआ। इसलिए औरसेनी अपभ्रंश नाम की कोई स्वतन्त्र अपभ्रंश नहीं थी। वह होते हुए भी ध्वनियों के उच्चारण की क्षेत्रीय प्रवृत्तियाँ जल्दी नहीं बदलती। राज राजस्थानी और गुजराती भाषाएँ, अपभ्रंश की ओकारांत प्रकृति से प्रभावित हैं, जबकि पंजाबी हिस्सानी और लड़ी बोली, आकारांत प्रकृति से। अतः लड़ी बोली जनपदीय भाषाएँ, उस अपभ्रंश की मानना अधिक तर्क संगत है कि जो पंजाबी हरिमानी और कौरवी के भूभाष में प्रचलित थी। लड़ी बोली, अपभ्रंश के बिसरे हुए वैकल्पिक क्षेत्रीय प्रयोगों को नियंत्रित करती है, वह स्थान व्यंजनों के द्वित्व की प्रवृत्ति को स्वीकार नहीं करती, ध्वनि परिवर्तन में एकदम आगे बढ़कर, 'अव्य' को पूर्ण विकसित रूप में स्वीकार करती है। वह ह्रस्वादेशकर्तृणि अयोग, क्रिया में छ से अंत होने वाली धातुओं का प्रयोग, और तत्सम शब्दों की परम्परागत वर्तनी को स्वीकार करती है। इस अर्थ में वह संस्कृत की ओर मुड़ती है।

अव्ययन की ऐतिहासिक आवश्यकता

सोचने की बात है कि यदि लड़ी बोली कौरवी से उत्पन्न होती और उसका अपभ्रंश से सम्बन्ध न होता तो आठ सौ वर्ष पूर्व लिखी गई (वह भी हैदराबाद के पास) भाषा में तेरा मेरा जैसे शब्दों की उपस्थिति कैसे सम्भव थी। डॉ० अम्बाप्रसाद ने कौरवी के जो जोयड़ी रूपया रायत टिंगा आदि शब्द गिनाए हैं, वे (क्रमशः जोड़ी रूपया रात और टिंग गया) के प्राकृत उच्चारण हैं, वास्तव में कौरवी लड़ी बोली का एक क्षेत्रीय रूप है। अपभ्रंश और हिन्दी ही ऐसी भाषाएँ हैं कि जो सामान्यभूत में भू धातु के हुई हुई, रूपों को ही मान्यता देती हैं। अतः जनपदीय कौरवी से लड़ी बोली का विकास मानना, उसे बहुत सीमित कर क्षेत्रीय बोली का दर्जा देना है।

हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि भारतीय संस्कृति की तरह भारतीय भाषाओं में गहरी आंतरिक एकता है। और हिन्दी इस एकता के केन्द्र में है। यही उसका स्थापित होना है। उसकी उत्पत्ति तथा कथित कौरवी से दिखाना, राष्ट्र की भाषा की जड़ें काटना है। अतः लड़ी बोली न तो कौरवी से निकली है, और न वह कई भाषाओं के घोल का मिश्रण है। वस्तुतः वह आर्यभाषा की उन केन्द्रीय प्रवृत्तियों से विकसित भाषा है, जो अपभ्रंश की वियोगात्मक भूमिका में से होकर हमें प्राप्त हुई। जब तक १२वीं सदी से १८वीं सदी तक के हिन्दी साहित्य में प्रयुक्त शब्दों और रूपों का विवरणात्मक इतिहास तैयार नहीं होता तब तक उसका सही विश्लेषण कर ऐसा प्रतिमान स्थापित नहीं किया जा सकता जो उसकी अनेकरूपता और स्थलनों को नियंत्रित करे कि जो उसकी सबसे बड़ी ऐतिहासिक आवश्यकता है।

—११४, उषा नगर,

दिल्ली-२ (म० प्र०)



मराठों के राजकाज में हिन्दी

डॉ० रामदास वर्मा

राजपूत संसक्त तथा मुगल शासकों की भाँति मराठों के शासकों की राजभाषा हिन्दी ही थी। अठारहवीं शती के पूर्वार्द्ध में मुगल साम्राज्य के क्षय के साथ-साथ जब मराठों ने मलवा वर अपना अधिकार स्थापित किया, बुन्देलखंड के शासन में हिस्सा प्राप्त किया, राजस्थान और पंजाब वर अधिकार स्थापित करने के लिए प्रयत्न प्रारंभ किये और उत्तर भारत में हरिद्वार, प्रयाग, काशी, गया आदि तीनों में अपना प्रभाव और शासन स्थापित कर लिया तब उनके सम्पर्क व्यापक रूप से उत्तर के मरेखों, अधिकारियों, व्यापारियों और किसानों के साथ स्थापित हुआ। ऐसी स्थिति में प्रशासन की सुचारु रूप से चलाने के लिए, इन मराठा राजाओं, पेशवाओं और सरदारों की अपने प्रशासन की व्यापकता के साथ-साथ हिन्दी को अपने राज-भाषा की भाँषा बनाना पड़ा।

मराठा शासकों का दैनिक राजकाज हिन्दी भाषा के माध्यम से संचालित होता था। राजकाज से सम्बद्ध अनेकानेक प्रमाणपत्र, निर्देश, राजनीतिक और नैतिक समझौते, अधिसूचना, किसानों से बटूल की गई रकमों की रसीदें एवं अन्यथा प्रकार के पत्र हिन्दी में ही लिखे जाते थे। इन शासकों के राजकाज से सम्बद्ध सैकड़ों प्रलेख राज्य अभिलेखागार, बीकानेर, पेशवा दफ्तर, पूना तथा राष्ट्रीय अभिलेखागार, दिल्ली से प्राप्त हुए हैं। जिनका सम्पादन डॉ० धीरेन्द्र वर्मा तथा डॉ० केलकर ने किया है। इन पत्रों के अध्ययन से हिन्दी के तत्कालीन समाज, संस्कृति, इतिहास, धर्म, राजनीति आदि पर जो प्रभाव पड़ा उसकी विराट जनकारी प्राप्त होती है। मराठा प्रशासन में राजकाज चलाने के जिन हिन्दी वाक्यांशों, उपवाक्यों का प्रयोग होता था वे तत्कालीन सरल-सुलभ लोक-प्रचलित संक्षिप्त तथा अर्थपूर्ण भाषा में होते थे। इन वाक्यांशों के प्रयोग से यह और भी अधिक स्पष्ट हो जाता है कि जनसमूह ही राज-भाषा के स्थान पर प्रतिष्ठित हो सकती है तथा राजभाषा के प्रयोग में तथा इन व्यक्तियों का बराबर ध्यान रखना पड़ता है जिनके लिये वह भाषा प्रयोग में लाई जा रही हो। इस सम्बन्ध में मराठा दस्तावेजों से उद्धृत कतिपय वाक्यांश देखिए—

- (१) 'ये काम बातर सकुजी भोंसले पठ्या है'
- (२) 'सकुजी भोंसले कहे सो प्रमान करना' (सं० १८४९)
- (३) 'सनधिलिखि वही श्री महाराजा की राजा बहादुर नारी सकर जी की सरकार तें' (अठारवीं शती के हिन्दी पत्र डॉ० केलकर)
- (४) 'आम्ह पत्र पडत श्री बाजी राजमुष प्रधान बचनास पटेल मीजे उजपुर'
- (५) 'अप्रच फौज का मुकाम नजीक आया है तो बुम बातर जमा से मीलने कु आबजा'
- (६) 'अब यहाँ बरीक की निस्तबंदी करी है'
- (७) 'सहसीक करके कफाती नरसिंहपड कहुंवाके'

इन मुरदा, मर्ष, कृषि, आदेश-उन्देश, सूचना, राजसूत आदि से संबद्ध वाक्यांशों से मोहों में बहुत कच्चे की दृष्टि स्पष्ट रूप से चित्रित होती है। इस प्रकार के हकदारों उपवाक्य

इन प्रलेखों में देखे जा सकते हैं जो वर्तमान राजभाषा हिन्दी के आधुनिक सम्बन्ध में पारिभाषिक शब्दावली का कार्य कर सकते हैं।

मराठा अभिलेखों में प्रशासन से सम्बद्ध विभिन्न विभागों की पारिभाषिक शब्दावली प्राप्त होती है। यह वह लोकप्रचलित शब्दावली है जो हमारे जन-जीवन में आत्मसात् हो गई है तथा इस शब्दावली का प्रयोग हमारे अर्थव्यवस्था, किसानों, मजदूरों, व्यापारियों और विद्वानों के द्वारा आज भी उनके दैनिक व्यवहार में व्यापक होता है। इस शब्दावली की जानकारी से हमारी पारिभाषिक शब्दावली सम्बन्धी समस्या का समाधान आंशिक रूप से अवश्य हो सकता है तथा हमारे कुछ सरकारी कर्मचारियों तथा अधिकारियों के मन में हिन्दी के प्रति जो एक निराशासमक दृष्टिकोण बन गया है उसका समाधान सरलता से हो सकता है। वे जैसे ही इस परिचित पारिभाषिक शब्दावली को पढ़ेंगे उन्हें ऐसा प्रतीत होगा मानो वे राजभाषा हिन्दी से बहुत पहले से परिचित थे और ऐसी स्थिति में हिन्दी में काम करना उनके लिए एक कठिनाई कार्य होगा। उदाहरणार्थ मराठों के विभिन्न विभागों से सम्बद्ध कतिपय पारिभाषिक शब्द देखिए :

कतिपय अधिकारियों के नाम

अमीन, कानूनी, किलेदार, जमातदार, दीवान, पोहरदार, महाराजा, पुदराण्य, कामदार, खुफिया नबीस, पंडितराव, मुख प्रबान, कारकून, गुमास्त चीकीदार, पातसाहि, राजा राजा, जालुस, सेवेदार, पंतप्रधान, सरदार, महाराजि, जेठे सरदार।

शासन व्यवस्था सम्बन्धी

अर्थ, जाग्या, चाकरी, तैनात, दरबार, फरमाना, मनसूबा, मुकदमा, अखतयार, करार, बचन, कद, डाक, दफ्तर, नजराना, परवाना, मेट, मुखत्यारी, दफतरदीवानी, राजकाज।

भूमि तथा राजस्व सम्बन्धी

बाबाधी, कत्वा, खालसी, इनामी, जागा, पठारी, तहसील, गिर्दे-बपसी, खडी चुकावना, जमाभासिल, जागीर, जमींदारी, परगना, पेशकसी, खरीद की किस्तबंदी, फसल, हवेली, हीसा, बीघे, हुंडी, महसुल, चुंगी, हासल।

सेना तथा युद्ध सम्बन्धी

असवार, काम आना, खुफिया, चीकी पहारा, छापा, जखमी, जोरावरी, आक्रमण, मैदान, गोली, बीराव, डेरा, फौजसीबंदी (मिलीटरी एसटैबलिशमेन्ट) लसकर, बेमर-जाव, तोपखाना, बंदवस्त, संरक्षण, हंगामा, हदपार, सेना।

अर्थ सम्बन्धी

कीमत्त, उधार, नकद, बयाज, तोरा (टूट), कर्ज, जमा, दर, रिन, (ऋण), हुंडी, खजाना, मुद्रा, रोक, हिसेब, खपा, पैसा।

राजकाज सम्बन्धी इन मराठा हिन्दी दस्तावेजों में पारिभाषिक शब्दावली ही नहीं, अपितु ऐसे अर्थव्यवस्था मुद्दों पर भी पाये जाते हैं जो प्रशासन सम्बन्धी विभिन्न विभागों से सम्बद्ध हैं। इन मुद्दों के माध्यम से जटिल से जटिल विषयों को सरल बनाने तथा सरल और संक्षिप्त ढंग से बहुत कुछ कह देने की प्रवृत्ति का पता लगता है। वे मुद्दों केवल हिन्दी के आवाक-मार्गशीर्ष : भाग १८९८]

ही नहीं, अपितु निकटवर्ती अन्य क्षेत्रीय भाषाओं के भी तत्कालीन हिन्दी भाषा में आत्मसाक्ष हो गए हैं। अस्तु, हमें इस राजकाज सम्बन्धी मुद्दामें की दृष्टिकोण करना चाहिए तथा इसके द्वारा अपनी वर्तमान राजभाषा हिन्दी को अधिक समृद्ध, सज्ज और संयुक्त बनाने का प्रयत्न करना चाहिए। उदाहरणार्थ :

प्रशासन सम्बन्धी कतिपय मुद्दामें

मोर्चा उठावा, ठिकाना, नजर न आना, जमक नहस करना, मापीपर प्रचल करना, सहस नहस करना, अपने करना (सम्यक् सुधारना), चरन देसना, बौह पकड़ना, हजुरि पहुँचाना, चरित्र देखते रहना, संकल्प सिद्ध होना, चाकरी में रामसरण होना। मराठी से प्रभावित मुद्दामें

बीकरी करना (तलाशी करना), फौज पर चाल करना (आक्रमण करना), मड़ीसर करना (अधिकार कर लेना), बोड़े चलाना (बुद्धिवादों के दस्ते से आक्रमण करना), गर्ब न करना (अमा न करना)।

मुगल प्रशासकों की भाँति ही मराठा प्रशासकों के यहाँ से भी निम्न प्रकार के पत्रों का प्रयोग किया जाता था। इन पत्रों में टिप, सनधि, आम्ना पत्र, कबज, याददास्ति, अर्जदास्ति, बक्का, जमादासिल, काबजा, कबुलीअति एवं रसीद विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। टिप आधुनिक टिप्पणी का ही नाम था। यद्यपि इस पत्र का प्रयोग विविध विषयों के लिये किया जाता था तथापि मराठा कालीन प्राप्त सामग्री के अवलोकन से ज्ञात होता है कि इस पत्र का प्रयोग विशेषकर आर्थिक विषयों के लिए ही किया जाता था।

इसी प्रकार मराठा कालीन सनधि, आम्नापत्र, कबल अर्जदास्ति, याददास्ति, जमा दासिल, कबुलीअति रसीद एवं नकल अक्रमणः वर्तमान प्रमाणपत्र कार्यालय आदेश, अधिकार पत्र, प्रार्थना पत्र, स्मरण पत्र, जमा तथा कबुली पत्र, स्वीकृति पत्र, पाबती तथा प्रतिलिपि के प्रयुक्त होते थे। यथा

‘टिप लिप देह पं० श्री पंडित प्रधान जू एते श्री महाराजाधिराज श्री महाराजा श्री राजा हिन्दू पति देवजूने लिपि दे रपैया ६०००१) रपयो साठी हजार एक कागुन के महिना में हजुर पुना में पहुँचाइ देह संवत् १८८० साके।

- (१) १६५१ (१६२५) विजय नाम संवत्सरे कार्तिक सुवि ७ शुके लिपित हुवे जेणी हत्सेन (जठारहवीं शती के हिन्दी पत्र—डॉ० केलकर पत्र ३५३)
- (२) ‘सनधि लिपि कही श्री महाराजा श्री राजा बहादुर’
‘नारी शकरजी की सरकार तें’
- (३) ‘आम्ना पत्र पढत श्री बाजीराव मुख प्रधान बचनात...
- (४) ‘कबज लीप बयो सरकार श्री बाजीराव मुख प्रधान मारफत श्री गोवींदजी बाबद उठ रुपये...
- (५) याददास्ति मत्तल्लिह इरि प्रसाद साहकार या मादि कायज श्रीमत नाम्हा साहिब जी की पत्र मुहूर सो कराई देनी

सम्बन्ध :

- (६) 'जीमंत राज्य की राज साहिब नु के हजुर जाहिर होइ येतें अर्जदास्ति सेवक तरफ सार कुलाभी दास केनि बाँचने'
- (७) 'रुक्का लिखियी राज की पंडित मनपति राजबु करे एतैं नीचि कसुका के म्हुँतें बासाराय म्हुँते रामचंद म्हुँते, बिमान म्हुँते समारोम ने देवे'
- (८) 'नकल रसीद-राजकी पंडित कसनाभी गोबिंद ऐते अमहंत गोकर्न पुरी जी के आसीबचन कम्पावे'
- (९) "श्री रामबू"

कबूची बलि लिखि दई श्री महाराजा की राजा बहादुर की नाना साहिब की की सिस्कार मो जेनीकर वी० सुकिरि हासी के श्री श्रीजा पानसे जरि देहि।

मराठा शासकों के इन राजकीय हिन्दी पत्रों की सेखन पद्धति परम्परागत थी। इन पत्रों के प्रारंभ में सरकारी मुहर, '१' का अंक मंगलप्रेषक शब्द पत्र का प्रकार तथा नकल अथवा नकल लिखा जाता था। ये मुहरें प्रायः गोलकार होती थीं तथा इनके मध्य में सम्बद्ध प्रशासक एवं राज्य का नाम होता था। म्याथ सम्बन्धी पत्रों की मुहरों में सम्बद्ध न्यायालय का प्रकार, स्थान का नाम, उसकी संख्या, एवं स्थिति आदि अंकित किये जाते थे। '१' का अंक एकमेव ब्रह्मा का प्रतीक होता था। तत्पश्चात् 'श्री लक्ष्मी कांत' 'राम' आदि मंगल वाचक शब्दों का प्रयोग होता था। इसी क्रम में पत्र का नाम, 'ली०' अथवा 'लिखतंग' प्रायक के सम्मान में 'राजमान्ये' 'राजाजी' श्री 'श्री बड़ासाहेब' 'गरीबप्रवर' 'राजकी पंडित बीवान' 'राजपण्डित बुरंकर श्री मुख्य प्रचान' अमिवादन के लिये सलामत, सलमति, आसिबाँव वाचन्ये 'राम राम' 'निमसकार' बंदीत आदि कुशल श्रेम सम्बन्ध विभिन्न प्रकार के वाक्यांश राजनीतिक, सामाजिक, सांस्कृतिक, आर्थिक तथा शिकायत आदि सम्बन्धी मुख्य विषय एवं पत्र के अन्त में शिष्टाचार एवं नम्रता सम्बन्धी वाक्यांश, मित्ती तथा तारीख, तथा स्थान का नाम, पत्र का प्रकार तथा प्रेषक का नाम और सही निशानी एवं प्रेषक के हस्ताक्षर आदि लिखने की पद्धति थी।

राजकाय सम्बन्धी इन हिन्दी अभिलेखों में विभिन्न विभागों से सम्बद्ध शब्दावली पाई जाती है। इस शब्दावली के स्रोत, संस्कृत, प्राकृत, राजस्थानी, मराठी, अरबी, फारसी बुन्देलखंडी एवं ब्रजभाषा आदि हैं। यथा मुद्रा, समय (सं०), एकक हत्वि, हत्वि (प्राकृत) अठारु डीलापचार्यों, मोकला (राजस्थानी) अन्यान्य मोहरा, बाजू, समाधमें (मराठी) अमलदार, जमीन, सूबेदार, (फा०) धरती, भंडार हैं।

मराठा शासकों की राजभाषा हिन्दी में वर्तनी सम्बन्धी उदात्त सर्वत्र दिखाई पड़ती है। ये वर्तनी सम्बन्धी परिवर्तन, तत्सम अथवा तद्भव शब्दों में ही नहीं अपितु विदेशी तथा अन्य भारतीय भाषाओं से ग्रहण किये गये शब्दों में भी हैं। राजभाषा हिन्दी की उच्चारण एवं वर्तनी सम्बन्धी यह अनुकूलता ही हिन्दी की विकासात्मक प्रक्रिया का एक महत्वपूर्ण अंग है। जने जीवन से रस ग्रहण करने के कारण इन ज्यनियों में सजीवता एवं सरलता व्यापकता तथा अनुकूलता है। यथा—फरीषाद, हात, हजुर, ईनक, बेजी (अर्जी), बिमान (बीवान), आषाढ़-भाषेदीये : शक १८९८]

जोषी (जोषा), हुकीमत (हकीमत), सुगर (सुगर), बीमा (बिमा), हुन्म (हुन्म), कलकतर (कलकतर), दशसते (दस्तकत), बीमातर (मिस्तर), जमा (जमा), गिरफ्तार (गिरफ्तार)।

अस्तु इन प्रलेखों में वर्तमान 'आ' के स्थान पर 'ई', ह्रस्व 'हृ' के स्थान पर दीर्घ 'ई', 'बे' के स्थान पर 'ते', 'ज' के स्थान पर 'ज', र का संस्कारण, पूर्व स्वर पर रेफ का प्रयोग, तालिब 'सा' के स्थान पर दन्त्य 'स', 'ओ' के स्थान पर 'व', 'ऊ' के स्थान पर 'व', 'व' के स्थान पर 'म' आदि ध्वनियों के प्रयोग की प्रवृत्ति पाई जाती है।

इस प्रकार भराठा प्रशासन में हिन्दी भाषा में ताम्र पत्र लिखने, सराही से हिन्दी भाषा में अनुवाद करने, विभिन्न विभागों से सम्बद्ध राजकाज चलाने, सेवीय तथा अखिल भारतीय स्तर पर सम्बन्ध सुधारने तथा स्थापित करने, राजनीतिक सम्झौते करने एवं सेवा, कार्य प्रशासन, कृषि आदि कार्यों के संचालन करने में हिन्दी भाषा का ही प्रयोग होता था। इन सैकड़ों प्राचीन अभिलेखों से यह और भी अधिक स्पष्ट हो जाता है कि हिन्दी प्राचीन काल से केन्द्र तथा हिन्दी भाषी राज्यों के शासकों के अतिरिक्त अखिल भारतीय सम्बन्ध में अहिन्दी भाषी शासकों के प्रशासन की भाषा भी रही है। अस्तु, हिन्दी भाषा के राजकाज में प्रयोग की एक प्राचीन एवं गौरवशाली परम्परा रही है।

—सी० II/५३७, जनकपुरी;

नयी दिल्ली-५८

०

‘प्रेम’ और मध्ययुगीन कृष्ण-भक्ति-काव्य

जमिनी उन्स, एम० ए०

वैदिक साहित्य के अन्तर्गत ‘प्रेम’ शब्द का प्रायः अभाव ही है, और जहाँ ‘प्रेम’ शब्द का प्रयोग हुआ भी है वहाँ वह ‘काम’ शब्द के अर्थ में हुआ है, जिससे ‘कावना’ का अन्वय प्रकट होता है। यदि व्याकरण की दृष्टि से देखें तो ‘प्रियस्यमात्रः’ को प्रेम कह सकते हैं। प्रिय को ‘प्र’ आदेश करने से, ‘इमनिष्’ प्रत्यय लगाने पर इससे ‘प्रेम’ शब्द की व्युत्पत्ति होती है। इसका प्रयोग आवश्यक होने के कारण यह ‘प्रसन्नता’ के अर्थ में प्रयुक्त हो सकता है। इसके अनुसार इसका प्रयोग साधनपरक होने के कारण इसका अर्थ ‘प्रसन्न करने वाला’ भी हो सकता है। विभिन्न कोषों में इसी प्रकार के अर्थ लिये गये हैं। अमरकोश में कहा गया है—‘प्रेम तु प्रियता ह्यर्धम् स्नेहः’। वाचस्पति कोश में—‘सौहार्दं स्नेहं हर्षं’ कहकर कहा है।

१. अमर कोश—१।७।२७।

२. वाचस्पत्यम् (कोश) पृष्ठ ५४०।

[भाग ६२ : संख्या ३, ४]

अन्य कोशों में लगभग इसी अर्थ को लिया गया है।^१ नारदभक्ति-सूत्र, हरिभक्ति-रसामृत सिध्द, उज्ज्वल नीलमणि तथा अन्य अनेक ग्रन्थों में वार्त्तिकों, सावकों तथा आलोचकों ने अपने-अपने विचारानुसार प्रेम की परिभाषाएँ दी हैं।^२

आचार्य विष्वनाथ ने 'रतिर्मनोनुकुलेऽर्थे मनसः प्रबलायितम्' कह कर अनुकूल विषयों के प्रति मानसिक आसक्ति को रति कहा है। वास्तव में प्रेम का मूल आधार रति है। अनुकूल विषय के प्रति जब आसक्ति हृदय को द्रवित कर प्रवाह हो जाती है तो वह 'प्रेम' कहलाते लगती है।^३ इसमें स्वार्थ का अभाव, सम्पूर्ण आत्मत्याग और तन्मयता की पराकाष्ठा रहती है। 'अनन्तभावों और अनन्त रूपों में नित्यकीड़ा करने वाला यह प्रेम ही परात्पर तत्त्व है। इस प्रेम को रस संज्ञा देकर 'रसो वै सः' आदि धृतिपरक वाक्यों द्वारा भी समझा जा सकता है। अर्थात् रसरूप भगवान् और परात्पर प्रेमतत्त्व में तात्त्विक भेद नहीं है। यह प्रेम सहज और असीम होने के कारण नित्य माना जाता है।^४ वास्तव में प्रेम की व्यापक महत्ता के कारण साहित्य में इसका सर्वाधिक महत्त्व है। 'एकोऽहम् बहुस्याम्' में भी यही भाव निहित है और सृष्टि का विकास भी इसी से होता है।

प्रेम का महत्त्व अनेक विद्वानों और भक्त कवियों ने बतलाया है। जिस शरीर में प्रेम प्रकट हो जाता है वह अजर-अमर हो जाता है। 'नारद भक्ति-सूत्र' में नारद ने भक्ति को 'प्रेम स्वरूपा' और 'अमृत स्वरूपा' कहा है।^५ नारद के अनुसार भक्ति को इस रूप में अपना लेने पर मनुष्य सिद्ध, अमर एवं तृप्त हो जाता है।^६ नारद ने प्रेम की कोई परिभाषा नहीं दी है। बस केवल प्रेम स्वरूप को 'मूकास्वादनवत्' तथा अनिर्वचनीय कह कर रह गये हैं।^७ उनके अनुसार प्रेम अपने पात्र में किसी कामना या गुण की अपेक्षा नहीं करता। यह प्रेम उत्तरोत्तर बढ़ता ही रहता है।^८ बहुत से आधुनिक लेखकों ने इसे केवल स्थूल यौन सम्बन्ध माना है। फायदे ने तो प्रत्येक भावपरक सम्बन्ध को ही यौन-सम्बन्धी प्रेम पर आश्रित माना है।

वास्तव में प्रेम एक सामाजिक महत्त्व का भाव मात्र नहीं है, वरन् वह आध्यात्मिक

१. लघु, अफेक्शन, फेवर, काइंडनेस, ज्वाय, डीलाइट—आप्टेज संस्कृत डिक्शनरी, पृ० ११३९।

२. चिन्तामणि—रामचन्द्र शुक्ल, फिलासफी आव् सेक्स—एसोल्ड, साईंस आव् इमोशन्स—डा० भगवानदास आदि।

३. सम्यक् मनुष्य स्वान्ते ममत्वप्रतिशयाद्विकृतः

भावः स एव सान्द्रात्मा बुधैः प्रेमा निगद्यते।—हरिभक्तिरसामृत सिध्द, पृ० १०७।

४. राधावल्लभ सम्प्रदाय सिद्धान्त और साहित्य—विजयेन्द्र स्नातक, प्रथम संस्करण पृ० १३३।

५. नारद भक्ति-सूत्र (२ एवं ३)।

६. वही (४)।

७. वही (५१ एवं ५२)।

८. वही (५३ एवं ५४)।

आषाढ़-मार्गशीर्ष : शक १८९८]

भी है। अध्यात्मिक भक्त कवियों ने इस प्रेम भाव की भक्ति भाव का एक महत्वपूर्ण अंग माना है। अध्यात्मिक स्वच्छन्द प्रेम साधना के अन्तर्गत तो इसे भक्ति की अंतिम परिणति माना गया है। जब प्रेम की उच्छ्वलता लौकिक रूप का परिवर्तन कर आध्यात्मिक रूप में परिवर्तित हो जाय तभी वह प्रेम स्वच्छन्द-प्रेम-साधना के अन्तर्गत आ जाता है। लौकिक प्रेम का आध्यात्मिक प्रेम में उन्नयन हो जाता है। यह तभी संभव है जब लौकिक प्रेम पारमार्थिक प्रेम का रूप धारण कर ले। प्रेम 'व्यष्टि' (व्यक्ति) से 'समष्टि' की ओर पहुँच जाता है और वह अध्यात्म रस की प्राप्ति कराता है, जिसकी प्यास कभी बुझती नहीं। व्यष्टि एवं समष्टि के बीच सामंजस्य की स्थापना तभी हो सकती है जब काउन्सेल के शब्दों में यह स्वीकार कर लिया जाय—'व्यक्ति समाज से प्रत्यक्षतः विपरीत जाता जान पड़ने पर भी उसे भीतर से अनुप्राणित किया करता है और समाज भी स्वयं अपने आन्तरिक विकास के आधार पर जब व्यक्तित्व का निर्माण करता रहता है।'

पद्मपुराण में गोपी, राधा और कृष्ण के इसी अलौकिक स्वच्छन्द प्रेम का वर्णन इस प्रकार है—कृष्ण सदैव सच्चिदानन्द आनन्दधन स्वरूप में दिखाई पड़ते हैं। राधा उनकी पराशक्ति हैं। गोपियाँ उनकी सखी-सहेली, सहचरी और दूती हैं। पराशक्ति रसधन के सौन्दर्य पर मुग्ध होकर उनसे मिलने को व्याकुल होती है। ये सखियाँ चित्तवृत्तियाँ हैं, जो देहधारिणी बनी हैं। ये चित्तवृत्तियाँ इस परमात्मा से पराशक्ति को मिलाने वाली हैं। इन चित्तवृत्तियों (भावनाओं) को उस क्यामसुन्दर से स्वतः एकीकरण की अभिलाषा नहीं होती। ये तो आत्म-पराशक्ति को धनस्याम ब्रह्मशक्ति से जोड़ने में उससे अधिक आनन्द पाती हैं, जितना स्वतः पराशक्ति को आनन्दधन के साथ एकाकार होने के समय होता है। ये पवित्र भावनाएँ जीवात्मा का साथ तभी कर पाती हैं जब उनमें नितान्त निर्मलता आ जाती है। यद्यपि राधिका नित्य है, गोपियाँ नित्य हैं, किन्तु वासना के निवारण होने पर दृष्टिगोचर होती हैं।'

प्रेम-साधना में लीन भक्त की स्थिति निराली ही हो जाती है। उसे सांसारिक प्रयोजनों और प्रपञ्चों से कुछ भी लगाव नहीं रहता। उसका हृदय सदैव प्रेम से ही भोत-भोत रहता है, और इसी कारण वह अपने भीतर एक विशेष प्रकार का आनन्द अनुभव करता है। वह

१. स्टडी इन ए डाइंग कल्चर (करेंट बुक डिस्ट्रीब्यूटर्स)

पृ० ८७—क्रिस्टोफर काउन्सेल।

२. इमा तु मत्प्रिया विद्धि राधिका परदेवताम्।

अस्याश्च परितः पञ्चात् सख्यः शतसहस्रतः॥

नित्याः सर्वा इमा रश्मयथाहं नित्यं विद्यहः।

सखायः पितरो गोपा मावो बुन्दावनं मम॥

सर्वेये तमित्यमेव, विद्वानन्द सरात्मकम्।

इदमानन्द कन्दारत्नं विद्धि बुन्दावनं मम॥

—पद्मपुराण, पाताल खण्ड—७३-७५।

[भाग ६२ : संख्या ३, ४]

मिथी की प्रकार के अनुशासन को महत्त्व नहीं देता और प्रेमोन्मत्त रहता है। वह निर्विकार भाव के स्वच्छन्द अवस्था में प्रेम का पवित्र प्राण रहता है। लोक वेद की दृष्टि से उसका व्यवहार वर्ण्योचित कहा जा सकता है, पर वह तो वास्तव में इस लोक के धर्मों से हमला कर उठ चुका होता है कि उसे लोक-व्यवहार का ध्यान ही नहीं रहता। इस सम्बन्ध में डॉ० हरवंशलाल शर्मा ने लिखा है—“लोकपक्ष में जिसे हम शूङ्गार रस कहते हैं, भक्ति पक्ष में वही मधुर रस कहलाता है।... सूर की भक्ति का उद्देश्य भक्त को संसार के ऐश्वर्य प्रलोभन से बचना है, यही कारण है कि उनकी भक्ति-भावना स्त्री-भाव से अंतर्प्रोत है, जिसका प्रतिक्रियात्मक शोषण करती है। वे कृष्ण में इतनी ललीन हैं कि उनकी कामरूपा प्रीति भी विकसित है। इसलिए संयोग-विधोय—दोनों ही अवस्थाओं में शोषणों का प्रेम एकवर्ण है।” इस सम्बन्ध में डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी ने भी लभ्यमान समान विचार व्यक्त किये हैं—“जड़-जगत् में जो सबसे नीची है, वही भगवद्विषयक होने पर सबसे ऊपर हो जाती है। यही कारण है कि शूङ्गार-रस, जो जड़-जगत् में सबसे निकृष्ट है, वस्तुतः भगवद्विषयक शूङ्गार होने पर मधुर रस हो जाता है।” श्री परशुराम चतुर्वेदी ने शुद्ध प्रेम की व्याख्या इस प्रकार की है—“शुद्ध प्रेम की प्रकृति सदा स्वच्छन्द रह कर ही प्रवाहित होना चाहती है, वह किसी संयम व मर्यादा के बंधुन की कमी सहन नहीं कर पाती।” डॉ० रवीन्द्रनाथ ठाकुर ने कहा है कि व्यक्तिगत मनन और साक्षात् मानव की दो भिन्न-भिन्न अन्वितियाँ मानी जा सकती हैं। जिनमें से शाश्वत मानव में पूर्णता भावनात्मक रूप में सदा निहित रहती है और वही व्यक्तिगत मानव को अपने प्रति प्रेमभाव प्रवर्धित करने तथा तद्रूप होने के लिए निरन्तर प्रेरित करती रहती है। वास्तव में स्वच्छन्द प्रेम-साधना में ‘स्व’ और ‘पर’ का भेद पूर्णतः समाप्त हो जाता है। वह व्यक्ति से उठ कर समष्टि को प्राप्त कर लेता है।

राधावल्लभीय सम्प्रदाय के सर्वप्रथम आचार्य गोस्वामी हित हरिवंश ने राधाकृष्ण के वर्णन में प्रेम-साधना की गम्भीरता और तन्मयता को बहुत सुन्दर रूप में प्रकट किया है। उनके अनुसार प्रेम किसी अन्य बात का विचार मन में नहीं आने देता। कृष्ण और राधा दोनों का ही प्रेम अत्यधिक गम्भीर है। कृष्ण ही यह जानते हैं कि प्रेम का निष्पन्न फल प्रकार का होता है। सारे विश्व के मूषण स्वरूप होते हुए भी उन्हें क्या आवश्यकता थी कि स्वयं को केवल किसी मानिनी की एक मुस्कान भर के लिए ही इतना दीन बना डालते हैं—

प्रीति की रीति रंगीलोइ जानै।

जद्यपि सकल लोक चूड़ामणि, दीन अपनयो मानै।^१

१. सूर और उनका साहित्य—डॉ० हरवंशलाल शर्मा, पृ० २४५, अनुसंधान संस्करण।

२. मध्यकालीन धर्म-साधना—डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी, पृ० २५२-५३।

३. हिन्दी काव्यधारा में प्रेम-प्रवाह—परशुराम चतुर्वेदी, प्रथम संस्करण, पृ० ८।

४. दि रेलिजन आव मैन (मानव धर्म)—रवीन्द्रनाथ टैगोर, पृ० १६।

५. श्री हित चतुराशी श्लोक वाणी, पृ० ३२।

श्रीकृष्ण की प्रिया रासिका की स्वच्छन्द प्रेम-साधना की कल्पना के रूप में है। राधा का कहना है कि—

बोई-बोई प्यारी करे बोई मोहि भाई,
भाई मोहि बोई बोई बोई करे प्यारे।
ओको तो मानती होर प्यारे के वैजनि में,
प्यारो ज्यो भाई मेरे वैजनि के द्वारे ॥१॥

×

×

×

भीहित हरिबंध गुंथ गुंथी बनिज कीर।
कही कीत करे बल तरंगि प्यारे ॥२॥

सच्चे प्रेमी और प्रेमिका का यही आदर्श है। स्वच्छन्द प्रेम-साधना का यही स्वरूप है। कवि ने स्पष्ट कर दिया है कि ये इसास और और कांति भाके हंस एवं हुंकिनी के पसारा हैं, जिन्हें जल और तरंग के समान ही कोई बाधा नहीं कर सकता।

माध्ययुगीन कृष्ण-भक्ति काव्य में ऐसे ही स्वच्छन्द प्रेम की भूमिकाओं के माध्यम से व्यक्त किया गया है। बल्लभ सम्प्रदाय के प्रमुख कवि जो अष्टछाप के सन्तर्गत आते हैं उनकी भक्ति स्त्री-भाव की ही थी। वैसे बाल्य और सत्त्वानाथ की भक्ति भी इन्हीं की विशेषता है। परन्तु माधुर्य भक्ति का सबसे अधिक तन्मयपूर्ण रूप फिदाई देत है। श्रीकृष्ण की प्रेमिका गोपियाँ विवाहित और अविवाहित दोनों प्रकार की थीं। वे गोपियाँ पत्नीत्व की श्रेणी में ही आती हैं किन्तु कहीं-कहीं अष्टछाप के कवियों ने उन्हें इस प्रकार चित्रित किया है कि वे स्वकीया-सी प्रतीत होती हैं। ब्रह्मवैवर्त पुराण के आधार पर राधा-कृष्ण का विवाह भी वर्णित किया गया है। —

देत सावरि कुंज मंडप पुलिन में बेदी रची।

बैठे जू क्यामा क्यामवर नैलोक की झोमा झपी ॥^१

अष्टछाप के कवियों में सूरदास का स्थान सबसे अधिक महत्वपूर्ण है। सूरदास ने प्रेम के अनेक रूपों का चित्रण किया है। राधा के साथ तो कृष्ण का प्रेम बाल्यन से ही कमल-बढ़ता हुआ विस्तारित गया है। सूर ने बाल्यन में राधा-कृष्ण के खेल भाव का वर्णन किया है। फिर धीरे-धीरे खेल-खेल में ही अपना प्रेम-सम्बन्ध बढ़ाते हैं। राधा कृष्ण के कद भी जाने लगती है और माता यशोदा उसके प्रति स्नेह प्रदर्शित करते हुए उसकी ओटी रूँच देती हैं, कमी नई ओढ़नी उड़ा देती हैं और स्वादिष्ट व्यंजन आदि भी खाने को देती हैं। कृष्ण और राधा का प्रेम घर और बाहर पल्लवित होता जाता है। हस्त-फिरहास और छेड़-छाड़ भी आरम्भ हो जाती है। अन्य गोपियाँ भी इसमें भाग लेने लगती हैं। तत्पश्चात् दामलीला, चिरहरण लीला आदि लीलाओं में प्रेम विकसित होता जाता है और परिणामतः राधा और गोपियों का प्रेम सत्कीर्णता का स्पर्श करने लगता है और वे प्रेम में इतनी अनुरक्त

१. भी हित चतुराशी सेवक बाणी, पृष्ठ १।

२. सूरदास—बैठे क्यामवर नैलोक की झोमा झपी, पृ. ३५३।

ही जाती है कि अपनी सुख-दुःख भी भूल जाती है। गोपियों सभी परकीया हैं। वैष्णव कवियों ने अपने भगवत्प्रेम को प्रकट करने और प्रेम की तीव्रता को व्यक्त करने के लिए 'परकीया प्रेम' की आदर्श मान कर अपनाया है। भावभावों की तीव्रता, पूर्वरस, प्रेम की पूर्णता तथा निरव नवीनता आदि की दृष्टि से भी परकीया प्रेम स्वकीया प्रेम की अपेक्षा अधिक महत्त्वपूर्ण माना गया है। विरह और मान के द्वारा वह परकीया प्रेम और भी तीव्रता को प्राप्त होता है। प्रेम में विरह का अत्यधिक महत्त्व है। विरह की अग्नि में तप कर प्रेम स्वर्ण की भाँति सुदृढ़ हो उठता है।

भीमदत्तामृत में नववा भक्ति का विवेचन हुआ है। परन्तु सूरदास ने इसी प्रेम-स्वरूपा भक्ति के अन्तर्गत माधुर्य भाव की भक्ति को अत्यधिक महत्त्वपूर्ण माना है। सूर की अलौकिक मधुर भक्ति के अन्तर्गत औचित्य और अनौचित्य का भाव नहीं रह जाता। इसमें स्वकीया और परकीया दोनों ही भावों की रति रहती है। सूर द्वारा वर्णित दान-कीला, रास-कीला और चौरहणलीला में आत्मसमर्पण और अनन्य भाव दिखाई देता है जो मधुर भक्ति के लिए आवश्यक है। सूर का विरह संयोग से भी अधिक उज्ज्वल और प्रबल है। यह वियोग वर्णन दो रूपों में हुआ है, एक तो 'ध्रमरगीत' के रूप में और दूसरे साधारण रूप में। दोनों ही रूपों में गोपियों के प्रेम की पराकाष्ठा दिखाई देती है। इस वर्णन में विरह से उद्बुद्ध अनेक भावों और अन्तर्दशाओं के चित्र अंकित हैं। ध्रमरगीत के अवसर पर 'मन में रह्यो नाहिन ठौर', 'ऊँची मन माने की बात' आदि कहला कर प्रियतम के प्रति तल्लीनता की तीव्रता को प्रकट करते हैं। प्रकृति के सारे पदार्थ गोपियों को काटने को दौड़ते हैं। गोपियों का स्वच्छन्द प्रेम लोक मर्यादा से परे अलौकिक घरातल पर आधारित है। वास्तव में जब सांसारिकता से मित्र अलौकिक मधुरा रति स्थायीभाव, अनन्त सौन्दर्य-रसानन्द स्वरूप ईश्वर-रूपी आलंबन बिभाव को प्राप्त कर लेती है तो वह विभिन्न अनुभावों जैसे रोमांच, अश्रुपात तथा संचारी भावों जैसे हर्ष, आवेग, जीतुष्य के माध्यम से मधुर भक्ति में परिणत हो जाती है। यह अलौकिक मधुर रम अत्यधिक चमत्कारिक तथा लोकोत्तर होता है। मागवतकार ने इसी भाव को व्यक्त करते हुए कहा है—“तुम्हारे साक्षात्करण आकाश के विषुद्ध समुद्र में स्थित होने के कारण मुझे समस्त सुख गोपद समान प्रतीत होते हैं।” सूर के अनुसार राधा और गोपियों का कृष्ण के प्रति प्रेम अलौकिक है। साथ ही वे स्वयं भी अलौकिक हैं। एक पद में सूर राधा को प्रकृति और कृष्ण को पुरुष कहते हैं। वे दोनों एक हैं और अभिन्न हैं।

१. रागेणैवापितात्मानो लोकयुग्मानुपेक्षिणा ।

धर्मोपास्वीकृता यास्तु परकीया भवन्ति ताः॥

—उज्ज्वल नीलमणि, हरिवल्लभ प्रकरण, पृ० ५२।

२. बजहि बसे अपहु बिसरायो ।

प्रकृति पुरुष एकै करि जानी जातनि भेद करायो ।

जल बल जहाँ रह्यो तुम बिन नहि भेद उपनिषद् पायो ।

हैं तनु जीव एक हम तुम दोऊ सुख कारण उपजायो ॥

—सूरसागर—सप्तम स्कन्ध, वैकटेश्वर प्रेस, बम्बई, पृ० २६२।

आपाद-मार्गदर्शक : शक १८९८]

सूर ने राधा को बंधवान की अप्रति-उत्तरादिका कविता भी कहा है और कृष्ण-वर्तिता प्राप्त करने के लिए वे क्षणित-स्वस्वरा राधा की कल्पना भी करते हैं।^१

परमानन्द की गोपी भी अपने अलौकिक स्वच्छन्द प्रेम को स्पष्ट रूप से स्वीकार करते हुए कहती हैं—

मैं तो प्रीति स्याम सौं कीनी।
कोई निन्दो कोऊ बंधो अब तो बह कर दीनी।
जो पतिव्रत तौ या डोटा सौं इन्हें समझ्यो देह।
जो व्यभिचार नंद-नन्दन सौ बाध्यो अधिक स्नेह।
जो अत बह्यो सौ और न भायो मर्यादा को भंग।
परमानन्द लाल गिरधर को पायो मोटो संग॥^२

सूर के समान ही परमानन्ददास ने भी राधा की प्रशंसा की है। वे राधा के चरणों को कृष्ण-विभोग-रूप-सागर के तारने के लिए नौका के समान कहते हैं।^३

अष्टछाप के कवियों ने राधा को पूर्वा स्वकीया नायिका के रूप में वर्णित किया है और गोपियों का प्रेम अलौकिक होने के कारण अत्यधिक सुख है। परमानन्ददास जी इन गोपियों की प्रशंसा करते हुए कहते हैं—‘गोपियाँ अत्यन्त पुनीत आत्माएँ हैं। बहुत उच्च वर्ण की यद्यपि वे नहीं हैं परन्तु ब्राह्मणों से भी अधिक पूजनीय हैं। जिस ब्राह्मण ने हरि की सेवा नहीं की वह ब्राह्मण घर में जन्म लेने से ही उच्च नहीं हो जाता।’^४

नन्ददास ने भी स्वच्छन्द प्रेम-साधना का महत्व स्पष्ट करते हुए ‘उपपत्ति-रस’ पर बल दिया है। यों तो यह उपपत्ति-रस एक विवाहिता का किसी पर-पुरुष के प्रति आकृष्ट होने के कारण पूर्णरूप से निन्दनीय और हेय समझा जा सकता था। परन्तु नन्ददास का यह प्रेम किसी लौकिक पुरुष के संदर्भ में नहीं बरन् अलौकिक ‘कुँवर कन्होई’ से है, अतः यह भक्ति

१. राग सारंग

नीलाम्बर पहिरे तनु मामिनि, जनु बन पै बसकत है वामिनि।

X X X

अगतनि को गति अस्तन की पति श्रीराधा पति मंगल बानी।

X X X

कृष्ण भक्ति दोऊ श्रीराधे सूरदास बलिहारी।

—सूरसागर, वसन्त स्कन्ध, पृ० ३४५-४६।

२. अष्टछाप और बल्लभ सत्प्रदाय—डॉ० दीनदयाल नुप्त, पृ० ६२८ पर उद्धृत।

३. भनि यह राधिका के चरण।

—परमानन्ददास संग्रह—दीनदयाल नुप्त, पृ० १३४।

४. परमानन्ददास पद-संग्रह—दीनदयाल नुप्त, पृ० सं० २७९।

के बीच में स्वच्छन्द प्रेम-साधना की गरिमा से युक्त है। रूप-मंजरी को उसकी सजी इन्दुमती इसी रस के प्रयोग द्वारा सुखी बनाना चाहती है। वह कहती है—

रसनि में जो उपसति रस जाहीं। रस की अवधि कहल कवि ताहीं।
तो रस जो या कुंवरहि होई। तो ही निरसि जिऊ सुख होई।^१

X

X

X

बर अंबर ससि सूरज तारे। सर सरिता साहर विरियारे।

हम तुम अरु सब लोग झुमाई। रचवा तिन ही देव बनाई।^२

नन्ददास की रूपमंजरी ऐसे भिन्नतम के प्रति अनुरक्त होकर किसी सामाजिक बंधन या कलंक की भागी नहीं होती। स्वप्न में भी रूपमंजरी को अपने 'नवल किशोर' के आसपास की 'हुम-बेलियों' तक अपने 'गीत' सी प्रतीत होती है।^३ जिससे स्पष्ट हो जाता है कि प्रेम का मूल आत्मीय है। वास्तव में रूपमंजरी को अपने लौकिक पति से विरक्त हो जाती है और वह 'उस' अलौकिक को अपनाई के लिए व्याकुल हो उठती है जो परब्रह्म है और स्वच्छन्द प्रेम-साधना का मूल है। नन्ददास ने इसे और भी स्पष्ट शब्दों में स्वीकारा है—

अवधि अंगन से अगम अति, निर्गम कहत हैं जाहि।

तबहि रंभीसे प्रेम से, निपट निकट प्रभु आहि।^४

अष्टछाप के अन्य कवि कृष्णदास ने भी प्रेम के अलौकिकत्व को स्वीकारा है और उन्होंने जहाँ भी श्रीकृष्ण का वर्णन किया है, उन्हें युगल रूप में देखा है। उनके अनुसार 'राधा और कृष्ण—दोनों रसमय हैं, उनके अंग-अंग रस के बने हुए हैं और इस युगल रस को रसिक जन ही पहिचान पाते हैं। कृष्णदास को इस उभयपक्षीय प्रेम या रति की न्योछावर मिल रही है।^५ कुम्भनदास प्रेममूर्ति युगल किशोर के उपासक थे। उन्होंने केवल कृष्ण की रसकत्ती लीलाओं का ही चित्रण किया है। चतुर्भुजदास ने एक गोपी द्वारा कहलाया है कि 'कृष्ण रसनिधि और रसिक हैं और वे रस ही से रीझते हैं, जो 'रहस' कर उनको हृदय से लगाता है वह रस रूप कृष्ण की रसता में मिल जाता है।^६ यहाँ ब्रह्म की रसता में मिलने के भाव से

१. नन्ददास ग्रंथावली (बजरत्नदास द्वारा संपादित), पृ० १२४-२५।

२. वही, पृ० १३७।

३. वही, पृ० १२७।

४. वही पृ० १४३।

५. रसिकन राधा रस मीनी।

मोहन रसिक लाल विरवर पिय, अपने कण्ठ मनि कौनी।

रसमय अंग अंग रस रस मय, रसिकता चीन्ही।

उमय स्वल्प की रति न्योछावरि, कृष्णदास की दीन्ही।

—कृष्णदास पद संग्रह—दीनदयाल गुप्त, पद सं० ५९३।

६. 'रस ही में बसे कौन कुंवर कहलाई।'

—चतुर्भुजदास पद संग्रह—दीनदयाल गुप्त—पद सं० ११९।

अहं के साथ की ही व्यक्त किया गया है। चतुर्भुजास के अनुसार भी 'अहं' परकृत है और राधा उनकी आनन्द-शक्ति है। राधा और कृष्ण की एकता-उपासना भी इन्हीं की है। अष्टछाप के कवि गोविन्दस्वामी भी नन्दनन्दन कृष्ण और उनकी सहचरी राधा—दोनों को एक रूप मानते हैं।^१ दोनों को एक रूप मान कर उनके प्रति अपनी भक्ति प्रकट की है। छीतस्वामी एक पद में गोपी बन कर कहते हैं—'मैं अपने आगे-पीछे, इधर-उधर सर्वत्र कृष्ण ही देखती हूँ और सबको कृष्णमय पाती हूँ।'^२

अष्टछाप के कवियों में मुख्यतया भूरदास, परमानन्ददास तथा नन्ददास ने ही मधुर भक्ति द्वारा प्रेम के महत्व को व्यक्त किया है। अन्य अष्टछापी कवियों ने यद्यपि विस्तृत वर्णन नहीं किया है परन्तु प्रेम के महत्व को स्वीकार्य है। वास्तव में नारद ने इस भक्ति को 'परम-प्रेम-रूपा' और 'अमृत-स्वरूपा' कहा है तथा साध्वित्य ने जिस भक्ति को ईश्वर में 'परमा-नुरक्ति' कहा वहीं मध्ययुगीन कृष्ण-भक्त कवियों के काव्य रूप में राधा और गोपियों के माध्यम से व्यक्त की गयी।

मध्ययुगीन कृष्णभक्त कवियों ने ईश्वरोन्मुख प्रेम को ही स्वार्थ से रहित माना है। इस ईश्वरीय प्रेम में किसी प्रकार का भय नहीं रहता। क्योंकि इसका आधार पूर्ण आत्मसमर्पण होता है। इसमें किसी भी प्रकार का डर, कपट, द्वेष और हृदय की भक्तिता नहीं रहती। ऐसा प्रेमी निष्काप और निर्बोरी हो जाता है।^३ इसीलिए गोपियों का स्वच्छन्द प्रेम ऐसा है जिसमें 'काम' का लेशमात्र नहीं है और वह इतनी ऊँचाई पर पहुँचा हुआ है कि उसमें फिर लोक-मयाँवा का भय भी नहीं रह जाता।

'मध्यकालीन भक्तों का आदर्श गोपीभाव न केवल 'कामगंधहीन' अपितु कामना-रहित अथवा अहेतुक भी बताया जाता है। उसमें अपने प्रेमास्पद के प्रति सर्वथा 'अपित्तमनोबुद्धि' तथा 'अपितारिख लाचार' तक हो जाना पड़ता है जिससे वैसा प्रेमी अङ्ग-यन्त्र-वत् बन जाता था और उसका अन्तिम लक्ष्य अपने परोक्ष प्रेमपात्र द्वारा अपना लिया जाना अथवा पूर्णतः उसका हो जाना मात्र था।^४ प्रेम-भाव में उदाहरण का भी अत्यधिक महत्व है। काम और कारीरिकाता से दूर होने के कारण प्रेमी यदि अपने प्रेमपात्र से विद्युक्त भी हो जाता है तो भी उस प्रिय की स्मृति सदैव आनन्दविमोह किये रहती है। मध्यकालीन प्रेम की सबसे उत्कृष्ट अवस्था वही है जहाँ भक्त अपने प्रगवान् को कान्ताभाव से अपनाता है। इसीलिए कान्ता-

१. नन्दलाल लव नावत, नवलकिसोरी।—गोविन्दस्वामी पद संग्रह—दीनदयाल गुप्त, पद सं० १५९।

२. आगे कृष्ण, पीछे कृष्ण, इत कृष्ण, उत कृष्ण जित देखो तित कृष्ण ही माई री।
—छीतस्वामी पद-संग्रह—दीनदयाल गुप्त, पृ० सं० ४१।

३. नारद भक्ति-सूत्र—२ और ३।

४. ह्युमने अकेनान एण्ड विवाहन लव (कलकत्ता), पृ० ७-३५।

५. मध्यकालीन प्रेम-साधना—परमुरास चतुर्वेदी, प्रथम संस्करण १९५२ ई०, पृ० १८०।

भाषा में सदा जोरिवाँ स्वच्छन्द रूप से निविकार होकर अपने-अपने क्षेत्रों में अपनी शक्ति बख्ता रही है।

—१. ए० हैमिल्टन रोड, प्रयाग

ॐ

लोरिक का काल-निर्णय

डॉ० अर्जुनदास केसरी

काल-निर्णय की समस्या भारतीय साहित्य में एक और जटिल समस्या है। लोक-नायक लोरिक का नाम लोक-विभूत है। लोक साहित्य में, लोकगाथाओं के क्रम में, 'लोहिकावत' या 'लोहिकी' सबसे बड़ी गाथा है। लोरिक 'लोहिकी' का नायक है। वह जाति का बहीर है और बहीर जाति बीरता के लिए सदा से ख्यात रही है।

बहीर की उत्पत्ति जाहीर से हुई है। यह आरंभ से ही लड़ाकू जाति रही है। लोरिक भी एक बहादुर बहीर था। उसकी बीरता का वर्णन 'लोहिकी' या 'लोहिकावत' में विस्तार से किया गया है। लोरिक शब्द अपने आप में स्वयं बीरता का प्रतीक हो गया है। गाँवों में भी जब किसी की बीरता का बखान करना होता है तो लोग सामान्यतया कह दिया करते हैं—'हुक लोरिक हो'।

अब प्रश्न यह उठता है कि लोरिक का समय क्या है। अनेक विद्वान् लोरिक को मध्यकाल (१२वीं सदी के बाद से सन् १४०४ ई० तक) का मानते हैं।^१ किन्तु डॉ० राम-कुमार वर्मा ने लिखा है—'यह राजा भोज का समय था। उन्हीं के नाम पर भोजपुरी प्रदेश बना। लोरिक बहीर था उसकी बंसावली भी राजा भोज से मिलती-जुलती है। लोरिकावत पंचरात्र काव्य है। बंसारों के वंश में (१०६७-११०७) तक राजा भोज हुए।' उन्होंने अपने लिखा है कि इसी की तीसरी शताब्दी में अपभ्रंश जाहीर या विभिन्न जातियों की भाषा का नाम

१. आर्कैलाजिकल सर्वे रिपोर्ट, वाच माठ, पृष्ठ ७९। हिन्दी शब्द सागर, पृ० ७५।

२. इस पंक्तिमें के केसरी ने बीरजपुर की मौखिक परम्परा से लोरिकी का लगभग ५०० पृष्ठों का संग्रह किया है। बिहार राष्ट्रभाषा परिषद् पटना के लोक भाषा अनुसंधान निगम की ओर से भी इसका संग्रह किया गया है। इसके अलावा ठाकुर प्रसाद कुसेलर, कादायसी ने लोरिकी कथा कई क्षणों में प्रकाशित की है। डॉ० स्वाम मनोहर पाण्डेय ने लंदन वि० वि० से इस पर कार्य किया है।

३. 'भोजपुरी के कवि और काव्य' कुमशंकर प्रसाद सिंह, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना, प्रथम संस्करण, पृष्ठ १५।

४. हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, पृष्ठ ६३।

या जो तिरु और उसकी प्रभाव में बोली जाती थी। इस तरह लोरिक का उदय होतही अतन्वी बनने लग सिद्ध हो जाता है। क्योंकि किसी भी व्यक्ति के क्यात होने में सर्वोत्त समय कम चलता है। यह सम्भव है कि लोरिक बहुत पहले ही चुका हो और उसकी होला घर काया की रचना की बहुत बाद में हुई हो।

दुर्गा प्रसाद सिंह 'लोरिकाधन' (मीलपुरी) का रचना-काल १९७० मानते हैं।^१ वहकि ये कोई ठोस प्रमाण प्रस्तुत नहीं करते। मीलाना दाऊद ने 'बंदायन' की रचना प्रथम सूची प्रेम-काव्य के रूप में की। डॉ० बाताप्रसाद गुप्त ने अथर्व संग्रह एवं सम्पादन किया। उन्होंने अल्बेराधनी के इस लेख का समर्थन किया है कि उन् ७७२ हि० (१३७० ईस्वी) में कानिबहरी, जो फिरोजशाह का प्रभाव मंत्री था, मर गया और उसका लड़का मूलासाह (या मीलासाह) उसके घर पर नियुक्त हुआ। 'बंदायन' जो हिन्दी की एक मसनवी है और लोरिक तथा बांदा के प्रेम का वर्णन करती है, उसके लिए मीलाना दाऊद द्वारा रची गयी थी।^२

अपरचन्द नाहटा ने 'मिथबन्धु विनीत' की कुछ मूलों की ओर ध्यान आकृष्ट करते हुए लिखा था कि मीलाना दाऊद की इस रचना की तिथि ७८१ हि० है जो १४११ वि० होती है और यह लिखते हुए उन्होंने उसकी एक प्रति से कुछ संश्लेष की उद्धृत की थी।^३

यदि यह तिथि मान भी ली जाय तो इससे लोरिक के काव्य का पता नहीं चलता। सम्भव है, इसके पूर्व भी लोरिक की कथा-वाचा लोक-कंठ के माध्यम से लोक-प्रचलित रही हो। मीलाना दाऊद द्वारा 'बंदायन' का ही अधिकतर विद्वानों ने आधार ग्रहण किया है, जब कि मीलाना दाऊद की यह रचना लिखित संस्करण है। मौखिक संस्करण लिखित से अधिक पुराना तथा प्रामाणिक होता है। आचार्य परशुराम चतुर्वेदी ने उसकी रचना तिथि ७७९ स्वीकार की है।^४

'मनुसमय उत् तवारीख' में बंदायन के सम्बन्ध में जो कुछ कहा गया है उसके केवल इतना ही पता लगता है कि उसकी रचना ७७२ हि० (१३७० ई०) के लगभग किसी समय हुई थी। बीकानेर की प्रति में उक्त तिथि में निश्चयता पाई जाती है। उसमें उपर्युक्त वक्त इस प्रकार उद्धृत है—

१. हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास, पृष्ठ ४०।
२. मीलपुरी के कवि और काव्य, पृष्ठ ४।
३. एच० एच० अस्फरी, रेयर केमिस्ट्स आफ बंदायन एण्ड मुलासती, पृष्ठ ७।
४. नागरी प्रचारिणी पत्रिका, वर्ष ५४, अंक १, पृष्ठ ४२, कड़क १७। उद्धृत सम्पादन डॉ० बाताप्रसाद गुप्त, पृष्ठ, ३ से।
५. "बरस सात सी हरी उन्धासी। सहिया यह कवि सरस कयासी।"

भारतीय हिन्दी परिषद् प्रकाश से प्रकाशित हिन्दी साहित्य इतिहास ग्रन्थ में लाल-मज्जा विश्वविद्यालय के प्राध्यापक मिलोकीनाथ दीक्षित से प्राप्त 'बंदायन' के चार वक्क उद्धृत किये हैं, पृ० २५० पाद टिप्पणी २।

"ब्रह्म ब्रह्म के द्वारे इत्यादि। सिद्धि चाह कवि सर्वज्ञ भासी।" इस तरह लोरिक के समय की कोई निश्चित तिथि का पता नहीं चलता। अनेक विद्वानों ने जो लोरिक के समय पर विचार ही नहीं किया है। कुछ ने 'लोरिकवर्ण' या 'ब्रह्मवर्ण' के समय पर विचार किया है लोरिक के नहीं। लोरिक से संबंधित प्रथम रचना कौन सी है वह रचना का समय क्या था? इस पर बहुत कम विचार हुआ है। कुछ विद्वानों ने (मुख्यतः डॉ० परमेश्वरीलाल गुप्त तथा डॉ० मतामसाय गुप्त) विचार भी किया है तो सीतामढ़ी राज्य के 'ब्रह्मवर्ण' के रचना-काल पर ही विचार किया है। डॉ० सत्यव्रत सिन्हा ने उसे सत्यव्रत की रचना कह कर छोड़ दिया है तथा लिखा है कि लोरिक की बीरता आदर्श की ध्वजधारी बीरता है जिसमें विवाह और उसके लिए युद्ध, शत्रुघ्न तथा बीरता का विचार हुआ करता था। लोरिक ने भी तीन विवाह किये और उसी के बहाने उस समय के अनेक युद्धों का वर्णन किया।

वास्तव में, लोरिकी लोकभाषा है। भारतीय तथा पाश्चात्य पण्डितों—डॉ० राजेन्द्र प्रसाद सिन्हा, मैक्समूलर, बेबर तथा बरमस के अनुसार भाषा संस्कृत तथा पालि के बीच की भाषा है। डॉ० उदयनारायण तिवारी के अनुसार भाषा की भाषा न तो विसृष्ट संस्कृत है और न प्रसृत ही, अपितु इसमें इन दोनों का विचित्र समन्वय हुआ है। यह अपभ्रंश के अधिक विषय है। अतः इसका समय भी साहित्यिक प्राकृतों का समय माना जा सकता है। साहित्यिक प्राकृतों का समय ई० पू० २०० से २०० ई० तक माना गया है। अतः लोरिक का समय भी उसी के आधार पर उसके ही आसपास मानना समीचीन हो सकता है। किन्तु लोरिक का समय जानने के लिए लोरिकी के अन्तःसाक्ष्यों पर भी विचार कर लेना आवश्यक है। लोरिकी में ऐसा कोई उल्लेख नहीं है जिसके आधार पर लोरिक के समय का सही-सही निर्धारण किया जा सके। उसमें गुजरात, गुजरात, बोहा, हरदी, बरईपुर, गोठानी, अगोरीदुर्ग, मारकुण्डी आदि स्थानों की घटनाओं का उल्लेख हुआ है।

नदियों में गंगा और सोन (धोमस) का वर्णन आया है। देवी-देवताओं में शंकर, बुद्ध, ब्रह्मा, बंसरा, मनिमा का उल्लेख है। प्रमुख जातियों में अहीर, दुसाध, बसाह, मल्लाह, घोषी, नाई, कलवार, कोल, तेली, ब्राह्मण आदि जातियाँ आयी हैं। भाषा भोजपुरी है। उस समय के योद्धा तलवार से युद्ध करते थे। हाथी युद्ध में काम आते थे। उस समय के लोग मांसाहारी भी होते थे। शराब भी पी जाती थी। कुस्ती लड़ने का प्रचलन था। स्त्री-विवाह इसी तरह उस समय भी होता था। दुल्हन को पालकी में बिठाकर विदा किया जाता था। नदी पार करने के लिए नावें होती थीं। वस्त्रों में सामान्यतया धोती, कुर्ता, जिरही आदि ही

१. 'ब्रह्मवर्ण' डॉ० परमेश्वरी लाल गुप्त, प्रथम संस्करण, पृष्ठ २१ पर उद्धृत।

२. भोजपुरी लोकभाषा हिन्दुस्तानी एकेडेमी उत्तर प्रदेश इलाहाबाद, प्रथम संस्करण पृष्ठ ७२।

३. भोजपुरी भाषा और साहित्य, डॉ० उदयनारायण तिवारी, बिहार राष्ट्रभाषा परिषद्, पटना, प्रथम संस्करण, पृ० ४३।

भाषा-मार्गदर्शक : शक १८९८]

कोई कहना है। वे सभी समान आसक्त हैं। उनसे भी कोरिक का प्रथम सम्बन्धक या उसके पूर्व का ही माना जाता है। अतः हमें हुजारीप्रसाद द्विवेदी की कथा में सन्देह नहीं है। उनका कहना है कि कोरिक राजा पादक के अन्धकारान्तर कल्पितान्धकारन व्यक्तित्व प्रतीति होता है। कोरिकी के अर्थ, घटनाएँ तथा प्रसंग वृत्तकटिक से मिलते-जुलते हैं। पादक के भी ऐसी रस रची थी। वे उसकी बोधोत्पत्ति, कार्यक तथा प्रसंग वाली कहानी से मिलते हैं। उनका कहना है कि बुद्ध का प्रसंग भी कोरिकी और वृत्तकटिक दोनों में आया है। अतः इस आधार पर भी कोरिक को भी उसी समय का उसके आसक्त का मानना चाहिए। उनके अनुसार बोधाल कार्यक ही कोरिक है। 'बोधालिक' से 'लोरिक' और फिर 'कोरिक' हो गया होगा। बसन्तसेना पादक की कथा में अनेक बातें हैं। मंजरी वृत्तक मंजरी मंजरी मांजरि मेनमाजरि देवी है। ये नाम वृत्तकालों के नाम के आधार पर होते हैं।

द्विवेदी जी का यह तर्क कि वृत्तकटिक भी घटनाओं से कोरिकी का साम्य है, किसी हद तक ठीक माना जा सकता है। किन्तु यह कहना कि मंजरी किसी वृत्तक के नाम का अनुकरण है, ठीक नहीं है। घटना की दृष्टि से भी केवल बुद्ध का प्रसंग ही कुछ मिलता है। पादकों के नामों में भी बहुत अधिक साम्य नहीं है। वैसे भी मंजरी कोरिक की रसैल नहीं, विवाहिता पत्नी की। उनका रसैल और जमुनी उसकी प्रेमिका थी।

कोरिक की बात यदि छोड़ भी दी जाय और नीलिक परम्परा से प्राप्त कोरिकी के रचना-काल पर विचार किया जाय तो यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि कोरिक की कथा मोजपुरी क्षेत्र में ही सर्वाधिक प्रचलित रही है। मोजपुरी का नामकरण बिहार के मोजपुरी जिले के मोजपुर नामक गाँव के ऊपर हुआ, जिसे आलवा के परबल बंशीय राजाओं ने (राजपूत) विजयोपसत्ता अपने पूर्वज राजा मोज के नाम पर बसया था।^१ जार्ज ग्रियर्सन ने मुजफ्फरपुर जिले के बसिषी-पवित्री छोड़ की भाषा को मोजपुरी माना था जिसे दण्डित राष्ट्रक संस्कृत्यायन ने 'बज्जिका' नाम से संबोधित किया है। वस्तुतः बज्जिका मोजपुरी क्षेत्र के केन्द्र में स्थित बज्जिया और आसपास के क्षेत्रों में बोली जाने वाली भाषा है।^२

हिन्दी में जो सब से प्राचीन साहित्य प्राप्त होता है वह बज्जियानियों, नाथों और सिद्धों का साहित्य है। मोजपुरी साहित्य का प्रारंभिक स्वरूप इन्हीं नाथों, सिद्धों और बज्जियानियों के साहित्य में दिखाई पड़ता है। इस आधार पर मोजपुरी लोकभाषा कोरिकी की रचना भी उसी के आसक्त की प्रतीति होती है। कोई भी बोली जब साहित्यिक कलेवर में आती है तो

१. अन्धकार हुजारीप्रसाद द्विवेदी के आशयों के बीराम शास्त्र द्वारा। उन्होंने अपना मत व्यक्त किया और कहा कि यह अनुमान-सिद्ध है। किसी ठोस प्रमाण पर आधारित तर्क नहीं है। उन्होंने इसका उल्लेख 'पुनर्नवा' भी किया है, किन्तु यह किसी ऐतिहासिक तथ्य पर आधारित नहीं है। —लेखक

२. मोजपुरी साहित्य के विगत पञ्चास वर्ष, डॉ० मुत्तेस्वर तिवारी, केसूब, जनवारी, बाँकनी १९७४, पृष्ठ १९।

३. वही, पृष्ठ १९ से उद्धृत।

उसमें पर्याप्त समय भी कम जाता है। सातवें यह कि 'वंशानु' लिखे जाने के पूर्व मौखिक परंपरा के रूप में कोरिखी लोकमें में पूरी अवस्था होती। इस तरह कोरिख का समय दोनों और सिद्धों के साहित्य से पूर्व अपने आप प्रमाणित हो जाता है।

अब हमें बलिया में बोहा-वंश और मीरजापुर में अगोरी के अस्तित्व पर भी विचार करना आवश्यक होगा। मिश्र बर्बरकृत ने लिखा है कि बलिया जिले के अधिपत सदा से ही वीरता एवं साहसिक कार्यों के लिए प्रसिद्ध रहे हैं। ई० पू० ६वीं शताब्दी से बलिया का अंत इतिहास अर्द्धा, जसित, जोय, मीरता एवं साहसिक कार्यों का एक अमूर्त शृंखला में आबद्ध दिखाई देता है।

मिश्र बर्बरकृत ने बलिया की व्युत्पत्ति बुलिया (बुलियों का देश बुलिया-बलिया) से की है और लिखा है कि बुली अधिपत यहीं के निवासी थे। उनका राज्य 'अल्लकम्प' में था जो 'बम्प पदूरठ' कथा के अनुसार १० बोजन विस्तृत था। 'अल्लकम्प' शब्द का अर्थ है जल से भीमने योग्य प्रदेश। हम देखते हैं कि बलिया जिला बंगा टोंस, और सरजू, इन तीन बड़ी नदियों के जल प्रसार से प्रतिवर्ष पीड़ित हुआ करता है।

मेरा तो ख्याल है कि बुलिया से ही बाद में बलिया तो हुआ ही होगा वीहा भी हो गया होगा। आज भी बोहा का क्षेत्र काफी विस्तृत है। यह बोहा भी कभी बुलियों के अधिकृत रहा होगा। बर्बरकृत जी ने लिखा भी है कि वर्तमान बलिया का उत्तरी-पूर्वी भाग बुलियों के अधिकृत था। बुली अधिपत थे और कोरिख भी अधिपत था। राजा मोज भी मोजपुरी अधिपत बंध के थे।

कोरिख यदुवंशी अधिपत था। यदुवंश का इतिहास भी जन्मेजय तक तो प्रामाणिक मिलता है, किन्तु इसके बाद का नहीं। इस समय तक यदुवंशियों का नाम ही चुका था। उसमें कोई पढ़ा-लिखा न था जो अपने बंध का इतिहास लिखता। आज भी उन्हीं की वंशज अहीर जाति एक पिछड़ी तथा बुद्धिहीन जाति मानी जाती है। कोरिख का जन्म इसी बीच के समय में हुआ होगा। उस समय उच्च वर्णों का शासन था। अन्य जातियों को सिर तक उठाने नहीं दिया जाता था। कोरिख ने अपने धीरे धीरे और पराक्रम से अहीर जाति का उद्धार किया। और यदि ऐसा है तो कोरिख का समय भी उसी के आसपास मानी छठी शताब्दी तक मानना चाहिए।

जहाँ तक मीरजापुर का सम्बन्ध है कोरिखी में अगोरी, बरईपुर, कड़िया, कंसित आदि स्थानों को सम्मिलित किया गया है। बरईपुर चुनार के पास है और चुनार अपने अस्तित्व में बुद्ध काल तक था चुका था। यहाँ सब से पहले मल्ल बंध का शासन था, फिर क्रमशः मीर्य बंध, पांग बंध, नाम बंध, मुत्तराज बंध, मीरसरी बंध, प्रतिहार, गहड़वाल, तथा अनेक राजाओं का

१. बौद्धधर्म दर्शन तथा साहित्य, नंदकिशोर एण्ड सन्स वाराणसी, पृष्ठ सं० २७१।

२. वही, पृष्ठ २७२।

३. संक्षिप्त यदुवंश ब्रह्म, मास्टर शेलाड़ी लाल वाराणसी से प्रकाशित।

४. बौद्धधर्म दर्शन तथा साहित्य, पृष्ठ २७२।

अविनाश होना पड़ा। कोरिक कब, कहाँ, क्यों, यह बतलाना तो कठिन है, किन्तु मीरजापुर गजेटियर के अनुसार ऐसा ज्ञात होता है कि चारहवीं शताब्दी तक यह अपने पूर्ण समृद्धि की प्राप्ति ही पाया था। इसे द्वितीय कबीर (अबोरी के कहिया तर्फ का क्षेत्र) के नाम से जाना जाता था। उदाहरणस्वरूप कोटाजी के भग्नावशेष मंदिर, अबोरी का दुर्ग तथा कहिया (मीरजापुर), का मंदिर और दुर्ग आज भी अपनी बुलंदी का परिचय दे रहे हैं। कोरिक में भी माना है कि कोरिक ने शंकर और दुर्गा से बरदान प्राप्त किया था। यह संतति का संप्रसार था। संतति मीरजापुर में है।

इस आधार पर तो कोरिक का समय चारहवीं शताब्दी के आसपास ही ठहरता है, किन्तु यह तर्क ठीक प्रतीत नहीं होता। क्योंकि गजेटियर में इस समय का निर्धारण दुर्ग व मंदिरों के भग्नावशेष के आधार पर किया गया है। वे मंदिर और दुर्ग बाव के भी बने हो सकते हैं। मंदिर में स्थापित मूर्तियाँ बहुत प्राचीन हैं। इन मूर्तियों को महात्मा अमरस्य के समय का माना जाता है। यदि ऐसा है तो निश्चय ही कोरिक का समय भी उसी के आसपास मानना चाहिए। पुरातत्व वेत्ताओं ने भी इन मूर्तियों को १५वीं शताब्दी तक प्राचीन माना है। कोरिकी में दुर्गा और शंकर के जिस रूप का वर्णन है वह अनेक स्थानों पर मिलती है।

डॉ० चम्पुनाथ सिंह ने बातचीत के दौरान बताया कि कोरिक एक काल्पनिक व्यक्ति है, इतिहास से उसका कोई सम्बन्ध नहीं है। ऐसे निजन्वरी आख्यातों की यह विशेषता होती है कि वे लोक-कंठ में रहती हैं। लोकगायक किसी पुरानी कथा को लेते हैं और अपनी इच्छानुसार उसमें नये-नये अंश जोड़ते जाते हैं। हर देश स्थान के वाक्य ऐसे काल्पनिक पात्रों को अपने स्थान से सम्बद्ध कर लेते हैं। अतः इनका समय निर्धारित करना कठिन है, तब भी कोरिकी को अपने कथा-प्रसंगों के सम्बन्ध में मध्यकाल के प्रारम्भ की रचना माना जा सकता है।

यह मत अनेक अंशों में भ्रामक तथा अस्पष्ट है। यह बात तो किसी हद तक मानी जा सकती है कि गायक इसमें अपनी पसन्द के अनुसार नयी-नयी घटनाएँ सम्मिश्रित करते जाते हैं, अतः यह रचना किसी एक काल की नहीं हो सकती; किन्तु कोरिक का तो कोई समय

१. मीरजापुर गजेटियर, वाक्यूम २६ बी० ए० ट्रेक ब्रॉकमैन।

२. पुस्तकावली : अर्जुनदास केसरी 'आज' दैनिक २३-२-७१ ई०।

३. मध्ययुगीय भारतीय शिल्प में महिषासुर मर्दिनी, 'आज' सर्व समाचार वाराणसी, लेख : अपूर्णा दिनांक १३-१०-७४।

४. इकाहाबाद संग्रहालय में ऐसी ही देवी की एक मूर्ति है जो ९वीं शती की है। भारत कथा भवन वाराणसी में दो मूर्तियाँ हैं जो १०वीं शताब्दी की हैं। एक अत्यन्त सुन्दर पत्थर की (औरी १० ई० ५०) अविनाशिक महात्मिपुरम् की महिषासुर मर्दिनी प्रतिमा में देवी का लगती है। एकोरा में अष्टभुजा की मूर्ति मिली है। इसी प्रकार रीवा, राजपूताना, अजमेर, सजुराहा तथा मीरजापुर आदि स्थानों में महिषासुर मर्दिनी की मूर्तियाँ प्राप्त हुई हैं। मीरजापुर तथा बलिया जिल्ला में भी ऐसी मूर्तियाँ प्राप्त हैं। बलिया में बरम्हाजन देवी की मूर्ति भी ऐसी ही है।

[भाग ६२ : संख्या ३, ४]

होया ही। लैरिक को केवल काल्पनिक धाम कह कर छोड़ देना ठीक नहीं है। इतिहास में भी उसका नाम आता है। पृथ्वीराजरासी में 'लैरिक' का नाम ही नहीं है, बल्कि एक प्रसंग ही उससे सम्बन्धित है। इसी प्रकार 'कवा' सरिस्तावर में बोल पर एक कथा ही है। यदि पृथ्वीराजरासी एक ऐतिहासिक रचना है तो लैरिक या लैरिक भी उस ऐतिहासिक रचना का ऐतिहासिक काव्य है। मैं तो ऐसा समझता हूँ कि लैरिक—कवा के स्मृत ही हमें अभी तक ज्ञात नहीं हो सके हैं।

—लोकवादी जीव संस्थान
राबर्ट्सगंज, मीरजापुर

७

शब्दार्थ-परिवर्तन : हिन्दी की प्रक्रियाएँ

डॉ० गोविन्दस्वयम्भुष

अर्थ को बहान करने वाली ध्वनियाँ सामान्यतः शब्द कहलाती हैं। शब्द और अर्थ परस्पर आश्रित हैं। अभिव्यक्ति के चार चरण हैं—परा (अभिव्यक्ति की इच्छा), पश्यन्ती (अभिव्यक्ति की इच्छा का मन और बुद्धि द्वारा मंथन, विश्लेषण या चिन्तन), मध्यमा (कारिरीक प्रयत्न), बैसरी (व्यक्त वाक्)। वाक्यापार के इन चारों चरणों को इच्छा, मनीमात्र, प्रयत्न तथा वाक्-ध्वनि की संज्ञा दी गई है।

शब्द वाचक है और अर्थ वाच्य। एक साधन है दूसरा साध्य। दैनिक प्रयोगों में शब्द शक्तियों की सत्ता का भी दृढ़ स्वरूप परिलक्षित होता है। जैसे—'बूम' शब्द का वाक्यार्थ है 'बुझा' तथा लक्ष्यार्थ 'अनरब' और 'प्रसिद्धि' है। फारसी शब्द 'दिल' का वाक्यार्थ है 'हृदय' तथा व्यंग्यार्थ है 'साहस', 'प्रवृत्ति'।

हिन्दी में ऐसे तत्सम शब्दों का भी बाहुल्य है जो संस्कृत में ही अर्थास्तर को प्राप्त होकर हिन्दी में अवतरित हुए हैं। मूलतः देवतावाची 'असुर' संस्कृत में ही देवताओं की विरोधी जाति के रूप में प्रयुक्त होने लगा था और सामान्यीकृत होकर 'नीच व्यक्ति' का सम्बोधन भी हो गया था। यहाँ एक बात यह भी उल्लेखनीय है कि किसी भी शब्द में अर्थ-परिवर्तन की प्रक्रिया लक्ष्यार्थ और व्यंग्यार्थ के स्तर पर ही जानी जा सकती है क्योंकि वाक्यार्थ तक पहुँच जाने के बाद वह अर्थ-परिवर्तन शब्द का मूलार्थ बन जाता है। फिर उसका परिवर्तित अर्थ सामान्यीकृत होकर शब्द के वास्तविक अर्थ के रूप में प्रतिष्ठित हो जाता है। फिर वह परिवर्तन पहचाना नहीं जा सकता; वह एक शीघ्र का विषय बन जाता है। जैसे, आज जब यह कहा

१. पृथ्वीराजरासी द्वितीय खण्ड, नाबरी प्रकाशित संज्ञा कोषी—व्यामसुन्दर दास, पृष्ठ ७२२, ७२३, ७२४, ७२५, ७२६ पर।

अन्वय-सामेक्षार्थ : भाग १८९८]

कहा है कि 'असुर' शब्द का मूल अर्थ 'दिव्यता' या और 'राजा' जैसा कि जिनके नाम हैं तो अस्मत्प्रत्यय होता है क्योंकि जब 'राजा' का अभिप्राय 'असुर' शब्द के भावार्थ का प्रत्यय होने में प्रतिष्ठित हो गया है। इसीलिए अर्थ-परिवर्तन लक्ष्यार्थ और व्यंग्यार्थ के लक्षण पर ही जाना जा सकता है क्योंकि इस समय शब्द अपने अर्थ-परिवर्तन की शक्ति में होता है। अस्मत्प्रत्यय-पर्युष कर तो अर्थ-परिवर्तन स्थिर हो जाता है। फिर परिवर्तन कहीं रह जाता, अतः अर्थ-व्यंजक जाता है। इसी प्रकार 'आचार्य' शब्द संस्कृत में ही 'सिद्धक', 'उपदेशक' आदि अर्थों में व्यवहृत होने लगा था; जब कि इसका मूलार्थ है 'आचरण' में अद्वैतस्वीय गुणों। संस्कृत में ही अनेक शब्द विशेषार्थों को प्रकटित करने लगे थे। जैसे—संस्कृत 'परिचर्या' के 'भक्त' और 'कर्म' का अर्थ निकला।

अर्थपरिवर्तन मूलक तत्त्वों का वर्गीकरण भी किया जा सकता है। जैसे—

(क) वस्तुवाची से निमित्त वस्तुवाची। उदाहरणार्थ—'कोयल'—अर्थ—'कान्तिपति' से 'कला' का अर्थ विकसित हुआ।

(ख) वस्तुवाची से कार्यवाची। उदाहरणार्थ—'इण्ड' राजाओं की शक्ति का प्रतीक बना। इस शक्ति के द्वारा राजा अपराधियों को सजा देते थे अतः कालांतर में 'इण्ड' का अर्थ 'सजा' हो गया।

(ग) क्रिया या मानवाची से कार्य वा विचारवाची—जैसे, संस्कृत 'पक्ष' शब्दों को मूलतः 'कीटना', 'रक्षणा' आदि अर्थों का प्रयोग करना चाहिए किन्तु किसी वस्तु को कीटना या रक्षणा के साथ सम्बन्ध को लेकर 'किसी विषय पर विचार करना' वा 'मनना' अर्थ विकसित हो गया।

(घ) संपूर्णवाची से अंशवाची। जैसे, संस्कृत में 'मोह' का अर्थ है 'मूर्खता' किन्तु बाद में यह 'भ्रम', 'अज्ञान' आदि अर्थों में विकसित हो गया।

(ङ) मानवाची से परिणामवाची। जैसे, संस्कृत में 'प्रारम्भ' का अर्थ है 'प्रारम्भ' किया हुआ किन्तु बाद में 'प्रारंभ किया हुआ कार्य' अर्थात् 'कर्म' जिसका प्रारम्भ किया हुआ हुआ है और फिर शब्द 'फलमोह' या 'फल' या 'भाग्य' ही रह गया।

(च) वृत्तवाची से सूचितवाची। जैसे, 'कला' का अर्थ है 'कलाकर्म'। किन्तु इसका विकसित अर्थ हो गया 'शैली'।

(छ) सूचितवाची से सूचकवाची अर्थ। जैसे, 'हल्का' का अर्थ है 'व्यंग्य' अतः 'हल्का' शब्द से इसका चिह्न (') ही हल्का कहलाने लगा।

(ज) कालवाची से कार्यवाची। जैसे, सं० 'पूर्व' का अर्थ है 'पूर्व', अर्थपरिवर्तन का प्रत्यय और बाद में इसी के 'अनु' और 'वर्त' शब्द विकसित हुए।

(झ) वस्तुवाची से कार्यवाची। जैसे, सं० में 'कर्म' का अर्थ है 'कर्म' और 'कर्म' का अर्थ 'कर्म' का अर्थ हो गया है।

अर्थान्तर की प्रवृत्तियाँ सभी भाषाओं में प्रभावशाली रहती हैं। संस्कृत विशेषतः अस्मत्प्रत्यय नहीं है उसकी बहुत संकेतवाची लक्ष्यार्थ-परिवर्तन की प्रथा स्वीकार करती। अधिकतर नहीं समझती किन्तु भी परिवर्तन की महती शक्तियों ने उसे भी प्रभावित किया है।

[आचार्य के अर्थों का]

यदि सामयिक वर्ण-विभाग वर्ण का विश्लेषण, विवेचन करता है तो ऐतिहासिक वर्ण-विभाग वर्ण के विकास-क्रम का अनुशीलन करते हुए अर्वान्तर की स्थितियों और हेतुओं का अध्ययन प्रस्तुत करता है। भाषा एक जीवंत सत्ता है और कालान्तर्गत किसी भी वस्तु की स्थिति परिवर्तन के प्रति नतान्न है। अर्वान्तर को परिभाषित करते हुए स्टर्न ने उसके दो प्रमुख साधनों का उल्लेख किया है—

(क) कोई एक शब्द नवीन वस्तुओं को प्रकाशित करने लगता है।

(ख) कोई शब्द नवीन रंग से किसी वस्तु को प्रकट करता है।

स्टर्न की परिभाषा में अर्वान्तर का अनिवार्य संबंध वस्तु-प्रकाशन से रखा गया है। वस्तु-प्रकाशन की नवीन योजना भाषा को विकास प्रदान करती है। इस विकास-क्रम में अर्वान्तर की अनेक स्थितियाँ दिखाई देती हैं।

जहाँ कोई नाम किसी नवीन भाव से संयुक्त हुआ है अथवा किसी भाव में नवीन नाम ग्रहण किया है, वर्ण संक्रमित हो जाता है। जैसे—‘गो-पालन’ की वाचक सं० वातु—मुप से निमित्त ‘कुमुत्ता’ शब्द कालान्तर में ‘अपा’ के लिए रुढ़ हो गया। इसे भाव-साहचर्य कहा जा सकता है।

ऐसे ही उदाहरण हैं जहाँ मिथार्थक शब्दों के साहचर्य से प्रयुक्त होने के कारण एक शब्द का अर्थ दूसरे में संक्रमित हो गया है। जैसे, हिन्दी ‘वज’ संस्कृत ‘वज्रा’ से निष्पन्न है किन्तु ‘साजवज’ में युक्त होने के कारण उसने स्वतन्त्र रूप से ‘साजवट’ का अर्थ ग्रहण कर लिया है।

इसी प्रकार, जब दो शब्द दीर्घकाल तक साथ चलते हैं तब शब्द दूसरे के अर्थ को अन्तर्भावित कर लेता है और दूसरे के प्रयोग की आवश्यकता नहीं रहती। ‘रेलगाड़ी’ से ‘रेल’, ‘बाइसिकिल’ से ‘साइकिल’, ‘फाउन्टेनपेन’ से ‘पेन’। इस वर्ग में विदेशी शब्द अधिक हैं।

अर्वान्तर पद-परिवर्तन के सदृश्य ही विकासशील तत्त्व है। हिन्दी में ऐसे विपुल लक्षण हैं जिनके विधान का उद्देश्य वर्ण में पूर्ण परिवर्तन लाना या उसके अन्तर्गत किसी नूतन शब्द को प्रकट करना है। सं० ‘ग्रहण’ से निष्पन्न हिन्दी ‘गहना’ एक उदाहरण है जहाँ रूप-परिवर्तन के द्वारा मूल वर्ण से भिन्न भाव स्थिर किया गया है। जैसे—सं० ‘शीत’ से हिन्दी ‘सीढ़’। सं० ‘संज्ञान’ से हिन्दी ‘सूझ’। इस प्रकार की रूप संरचना सर्वत्र पायी जाती है।

साधुश्व अर्वान्तर का प्रमुख साधन है। ये नूतन शब्द साधुश्व वस्तुओं के वाचक शब्दों के आधार पर निमित्त होते हैं। हिन्दी ‘छल्ला’ शब्द सं० ‘छल्लि’ (बल्कल) से विकसित है। इस शब्द के चारों ओर गोलाकार परिवेष्टित रहती है। इसी ‘गोलाकृति’ को ग्रहण कर उसके साधुश्व पर बैंगूठी के लिए ‘छल्ला’ शब्द निमित्त हो गया।

इस दूसरे प्रकार का साधुश्व आलंकारिक वर्ण-विधान का मुजापेजी है। जैसे—सं० ‘आमार’ का अन्वर्थ है ‘बोझ’, किन्तु आज यह ‘उपकार’ के अर्थ में अत्यधिक प्रचलित है। दूसरों का उपकार बोझ ही है। इस आधार पर ‘बोझ’ का वाचक ‘आमार’ ‘उपकार’ के लिए भी प्रयुक्त है। हिन्दी ‘चिरीरी’ तोतावाचक सं० ‘चिरि’ से विकसित है। इस प्रकार रूप, गुण एवं अभाव-शीलों प्रकार के साम्य दृष्टव्य हैं।

अभि-परिवर्तन की अपेक्षा अर्थ-परिवर्तन में अन्तः की चेतन-प्रक्रिया अधिक प्रसारी रही है। अनेक अवसरों पर अन्तः अन्तर्भाव कर एक नवीन, प्रभावकारी, विशेष अभिव्यक्ति कापाइ-मार्गदर्शक : अंक १८१८]

मूलक और निम्नस्थ स्तर में वर्ण संघात का प्रयोग करते हैं। अर्थात्, विविध, अन्तर्-प्रवृत्ति आदि के उद्देश्य से प्रेरित व्यक्ति इसी कोटि में आती है। सं० 'रसिक' के अन्वय में 'अव्यक्त' की भाव-संयुक्ति को लेकर हिन्दी 'रसिया' शब्द निर्मित है। यह अव्यक्त की चेतन प्रक्रिया है। अव्यक्त का एक अंश वक्ता की अचेतन प्रक्रिया से भी संबद्ध है। इनकी जन-व्यक्ति अवलोक और सहज होती है। 'पंचावत' शब्द का एक अर्थ 'विवाद' या 'वैमलस्यपूर्ण विवाद' इसी प्रकार विकसित हुआ।

जब अर्थ स्थानान्तरित होता है तब उसमें और मूल अर्थ में स्पष्ट भेद रहता है किन्तु यह भेद वक्ता की प्रयोग भावना पर निर्भर है। कभी-कभी वक्ता किसी शब्द को प्रयोजित करके से निम्न मूल अर्थ में ही प्रयोग कर देता है, जिससे भ्रान्ति भ्रांत हो उठता है। जैसे—'महाजन' शब्द जब 'साहूकार' के अर्थ में प्रयुक्त है किन्तु यदि इसका प्रयोग मूलार्थ 'महात्मा' या 'मोक्ष पुरुष' के लिए किया जाय तो भ्रांति उत्पन्न होगी।

शब्दों के अर्थ वातावरण से भी प्रभावित होते हैं। उन्हें वातावरण के विभिन्न स्तरों से वैशिष्ट्य प्राप्त होता है। जैसे—जैविक वातावरण से शब्दार्थ को सापेक्ष गुण प्रदान होता है। 'शीत', 'उष्णता' आदि की अर्थ सापेक्षता अलगायु के स्थानिक वैविध्य के आधार पर स्थापित होती है।

देश की राजनैतिक परिस्थिति शब्दों में अर्थ की नवीन छायाओं को उद्भासित करती है। राजनीति के क्षेत्र में 'क्रांति' शब्द ने एक विशेष अर्थ ग्रहण किया है। इसी प्रकार, 'शीत युद्ध', 'संघि', 'संसद' आदि शब्द विशिष्ट राजनैतिक रंगों से अनुरजित हैं। 'गृहयुद्ध' किसी देश के आंतरिक संघर्ष का अर्थ देने लगा है।

सामाजिक संघटना एवं परिवर्तन से अर्थ प्रभावित होता है। हिन्दीभाषियों के मध्य 'आदमी' उर्दूभाषियों के मध्य 'मर्द' तथा अंग्रेजीभाषियों के मध्य 'मैन' बर्तन का वाचक है।

रीति-नीति और परम्परा से भी अव्यक्त प्रेरित होता है। अतिथि-सत्कार के लिए 'अतिथि-पूजा' पद प्रचलित है। प्राचीन समय में अन्यगतों के सम्मानार्थ उनकी वन्दना, पूजा आदि की प्रथा थी। आज यह प्रथा समाप्त हो गई है किन्तु उसके कई शब्द प्रचलित हैं। उसका सामान्य अर्थ 'अतिथि-सम्मान' ही है।

लोक-व्यवहार में अनुप्य सामान्यतः अपनी परिष्कृत उच्च का परिचय देना चाहता है। इस अर्थ को अंगीकृत किया जा सकता है। जैसे—अशुभ प्रसंगों की सुखता-सूचक अभिव्यक्ति के लिए 'मृत्यु' को अशुभ-सूचक मानकर 'स्वर्गवासी' होना, 'भोलोक जाना' आदि का प्रयोग किया जाता है। 'लाश' को 'मिट्टी' का संश्लेषण किया जाता है।

समाज में अवलील प्रसंगों के कथन पर्याप्त सतर्कता से प्रस्तुत किए जाते हैं, क्योंकि इनसे न केवल वक्ता की मानसिक संरचना को दृष्टि सिद्ध किया जाता है बल्कि उसके पारिवारिक वातावरण एवं सांस्कृतिक स्तर को भी हेय मूल्यांकित किया जाता है। इसी कारण 'टट्टी' के लिए 'शोच', 'विद्या', 'पैदान जाना' तथा 'पैदान' के लिए 'लज्जा' तथा 'चर्चनीय होना' के लिए 'पैर जारी होना', 'पीटना' के लिए 'झीक करना' जैसी अभिव्यक्तियों का प्रयोग किया जाता है। इसे व्यक्ति की अभिव्यक्ति प्रवृत्ति की संज्ञा दी जाती है।

विशेषिका से संबंधित प्रयोग भी किए जाते हैं। 'बैचक' के लिए 'भता'। 'वी० सी०' को 'वाक्येन' कहा जाता है।

विशेषण सर्वकर्तृव्यो के लिए योग्य प्रयोग भी प्रचलित हैं। 'रसीद' के लिए 'सिद्धांत' कथं 'संघी' के लिए 'सिद्धांत' का कारण 'समस्या' तथा 'चमार' को 'द्विषत' शब्द से अभिव्यक्ति प्राप्त होती है। 'बलक' को 'असिस्टेंट' कहा जाता है।

व्यक्ति की आयु, शिक्षा, योग्यता एवं परिस्थिति के अनुसार प्रयोग अर्थ की अभिव्यक्ति को प्राप्त होता है। 'बिल' का अर्थ बुद्धावस्था में नैराश्व की छाया लिए होता है। यह अर्थान्तर की प्रयोग लापेक्षा है।

विशेषण की अभिव्यक्ति भी अर्थान्तर में सहायक है। जैसे—विनयपूर्वक हृदय अपने हृद को 'गदीचखाना' तथा दूसरे के घर को 'बोलतखाना' कहते हैं।

उत्प्रेषण में भी व्यक्ति विलक्षण शब्दों का प्रयोग करता है। जैसे—'भार डालना', 'बलक बलक', 'बलक बलक निकालना' आदि। शीघ्र में 'अट्ट-सट्ट' कहना आदि।

पुनर्व्यक्तिमूलक अर्थ अनुकरण शब्द से उत्पन्न होता है। जैसे—'जनापसनाप' के 'जनाप' यह 'जनाप' (सं० जनाप) की ध्वन्यात्मक पुनर्व्यक्ति है।

जब तत्सम का ध्वन्यात्मक विकास होता है तब एक अर्थ के लिए दो शब्द प्रचलित हो जाते हैं। जैसे—सं० 'पदीशक' एवं तत्सम 'पारखी'। तत्सम का विकसित अर्थ है, 'रत्नों का सुव्यवस्थापक'। इसे एक शब्द का निष्पत्ति रूपों में प्रचलन कहा जाता है।

अनेक शब्द ऐसे हैं जिनका अर्थ अनिश्चित है जैसे—'हिता', 'अहिता'। यह अर्थ-लापेक्षा है।

प्रयोगात्मक से भी अर्थान्तर प्रभावशील होता है। जैसे—'बाई' शब्द कभी आदरसूचक या किंतु कभी निम्नार्थक हो गया।

अर्थान्तर—अर्थ-मात्र-प्रवर्तन की अर्थान्तर का कारण है। जैसे—'गांधी-टोपी' से 'कांग्रेस' का बोध होता है।

सांस्कृतिक अर्थ-विकास वर्ग, जाति, वर्ग के समय संघर्ष में भी हो जाता है। अथर्व के समय 'पाण्डव' एक समाधुत सम्प्रदाय या किंतु कालांतर में उसके प्रति हेय भावना के कारण उसका अर्थ संघर्ष और विशेषण दोनों रूपों में 'आठवर' हो गया।

अर्थान्तर विशेष से सामान्य की ओर भी अग्रसर होता है। जैसे—अरबी 'हज्ज' से हिन्दी 'हज्ज' बन गया। यह सर्वव्यापक अभिव्यक्ति कहलाता है।

स्थानिक परिवर्तन से अर्थ-परिवर्तन हो जाता है। जैसे—सं० 'बाटिका' से 'बंगला' कथं 'बाटी' 'घर' का शब्दक है।

सांस्कृतिक एवं उल्लेखमूलक प्रयोग के आधार पर अभिव्यक्ति को स्पष्ट और सटीक बनाने के लिए शब्दों के प्रयोग को ज्ञात और अज्ञात रूप में सांस्कृतिक ऐसी प्रयोग की जाती है। जैसे—'काल' शब्द, 'दृष्टि' शब्द, 'काल' शब्द आदि।

स्थानिक वस्तुओं और वस्तुस्थितियों के नामकरण की दृष्टि से संबंध शब्दों के आधार पर यह शब्द निर्मित किए जाते हैं। जैसे—सं० 'स्नान' से हिन्दी 'स्नान' विकसित किया गया है।

अर्थान्तर-सर्वव्यापक : पृष्ठ-१६९८]

वर्णान्तर का अर्थ है श्लोकादि वर्गीकरण प्रणाली केवल प्रयुक्त विधायक है। इसका महत्त्व यह है कि ये प्रवृत्तियाँ न्यूनाधिक मात्रा में सभी भाषाओं में उपलब्ध हैं।

अब कोई सम्भाव्य अपने सीमित अर्थ को स्थावर कर व्यापक परिधि में प्रवेश करता है तो अर्थ-विस्तार कहलाता है, जैसे—सं० 'सोपन' का मूल अर्थ था 'ओसना' और 'सूतना'। अब यह अत्यन्तार, उत्पीड़न आदि अर्थों में प्रचलित है।

अब अर्थ व्यापक परिधि से सीमित परिधि में आता है तो अर्थ-संकोच कहलाता है। जैसे—सं० 'मृग' पहले 'यक्ष' का वाचक था। बाद में 'हिरण' का बोधक हो गया।

सम्बन्ध का अपने निम्न स्तर से ऊँचा उठ जाना अर्थोत्थार कहलाता है। जैसे, सं० 'सुख' का 'साहस' का मूल अर्थ था 'मूढ़' एवं 'दुष्कर्ण'। हिन्दी में इन अर्थों में अभिव्यक्ति का संश्लेष हो गया।

अन्य अर्थ में प्रयुक्त शब्द का निम्नतर अर्थ ग्रहण करना अर्थोपकर्ष कहलाता है। जैसे—सं० 'वृष्ट्या' का मूल अर्थ था 'पातना', 'क्षिपाण', किन्तु अब यह 'अथा' का वाचक हो गया। जैसे—सं० 'महत्तर' से 'सेहतर'। 'कोज' का सामान्य अर्थ था 'कज' किन्तु अथकथ-मूलक अर्थ है 'विराजय'।

धीमांशु में मूल सम्बन्ध के अन्तर्गत किसी नवीन शब्द का प्रवेश हो जाता है तो अर्थविश कहलाता है। यही शब्द अथवा कोई नया अर्थविश किसी नए अर्थ की अभिव्यक्ति करने लगता है। जैसे—सं० 'अवतार' शब्द का प्रधान अर्थ है 'नीचे आना' किन्तु धार्मिक कठि के कारण इसका अर्थ बाद 'भौतिक शरीर में जन्म आना' हो गया है। सं० 'वर' में 'बूढ़' का भाव तथा मुक्त-मुह-मुह-मुह का अभिप्राय अर्थविश है।

अर्थ-परिवर्तन एवं अर्थ-सोपन वर्णान्तर की प्रक्रिया को अनुसंधान करते हैं। प्रत्यक्ष की प्रवृत्तियाँ द्वितीय को संभव बनाती हैं। ठूकरे शब्दों में, इन्हीं के अन्तर्गत शब्द, अर्थ की नवीन क्रियाओं को ग्रहण करते हैं।

निष्कर्ष रूप में वर्णान्तर को वर्गीकृत किया जा सकता है। जैसे—भाषा-साहित्य कारण के अन्तर्गत, साहित्य, पुनरावृत्त प्रयोग, शब्दों के अर्थ का अभिव्यक्ति आदि सम्मिलित हैं। परंपरागत कारणों में परिवर्तनकारी शक्तियों जैसे—आलोचना, अवलोकन, अनुभव के स्थान पर श्रेयस्कर अभिव्यक्तियों का विशेषण होता है। अर्थविश, सामाजिक भावना तथा धार्मिक भावना भी वर्णान्तर के पारंपरिक या ऐतिहासिक कारणों में सम्मिलित हैं। सामाजिक व्यवस्थागत होने वाले वर्णान्तरों में पीढ़ियों का विकास, सामाजिक वातावरण, विचार प्रवर्धन, बहस आदि का समावेश है किन्तु भाषाविश, अर्थविश, वैयक्तिक योग्यता जैसी स्थितियों का वर्गीकरण नहीं किया जा सकता क्योंकि ये वर्गीकरण से परे हैं।

हिन्दी में वर्णान्तर एक व्यापक प्रक्रिया का परिणाम है। अनेक कारणों से इसे प्रेरित कर अर्थ की नवीन क्रियाओं को उत्प्रेरित किया है।

—१५३ ए. सुकेस सराव,
इलाहाबाद

दक्षिण पूर्व एशिया में भारतीय आचार्य

सुधी सल्लोका

प्राचीन काल से भारत का पूर्वोक्तों के साथ अटूट सम्बन्ध रहा है। आचार्यों की भारत से बाहर अनेक देशों में जाने की परम्परा बहुत पहले से चली आ रही है। इस क्षेत्र में इन्हीं आचार्यों के संबंध में कुछ तथ्य प्रस्तुत किये गये हैं। ये सभी तथ्य चीन के प्राचीन इतिहास पर आधारित हैं। हमारे अपने साहित्य में इस विषय में कुछ भी नहीं मिलता। इसके दो कारण हो सकते हैं—कुछ तो हमारी इतिहास के प्रति उदासीनता और कुछ कराल काल की कृपा, जिसके कारण सहस्रों, लाखों अन्य भिन्ने एक सहस्र वर्षों में प्रकृति अथवा वर्षर आतताइयों ने नष्ट कर दिये।

भारत का नालन्दा विश्वविद्यालय संपूर्ण भारत में ही नहीं बरन् विश्व भर में सुप्रसिद्ध था। वहाँ विविध प्रकार की विद्याओं के पठन-पाठन की व्यवस्था होने के कारण वह विषयों एवं शोधार्थियों के लिए विशेष आकर्षण का केन्द्र बन गया था। नालन्दा के आचार्य लिखित ही असामान्य विमूर्तियाँ थे। उन्होंने अनेक प्रकार से भारत भारती को संपूर्ण एशिया में व्याप्त किया। देश-विदेश में जाकर बौद्ध धर्म का प्रचार एवं प्रसार किया, साहित्य के अनेक ग्रन्थों का विदेशी भाषाओं में अनुवाद किया, मठों एवं विहारों की स्थापना की तथा विदेशी लिपियों में सुचारु किया। जब ये आचार्य अपनी विदेश-यात्राओं पर जाते तब अपने साथ अनेक चित्र, चित्रों के प्रतिकृति, स्तूप, मूर्तियाँ, मुद्राएँ और सहस्रों पाण्डुलिपियाँ ले जाते। समय-समय पर मगध प्रदेश के मनु, आचार्य और अनेक विचारधियों का इस क्षेत्र में बहुत योगदान रहा। विदेशों में भारतीय आचार्यों का आवागमन प्रथम शताब्दी में ही आरम्भ हो गया था। विक्रमी सं० १२० में चीन के बृंह सत्ताद् मिग को एक दिव्य स्वप्न हुआ कि पश्चिम दिशा से उड़ते हुए किसी स्वर्णमय दिव्यात्मा ने महल में प्रवेश किया। प्रवेश होते ही महल जगमगा उठा। चन्द्र की प्रभा और सूर्य की रश्मियाँ फीकी पड़ गयीं। महाराज ने चरण बन्दना की। प्रातः हुआ तो ज्योतिर्विही ने बताया कि वह स्वर्णकाम आत्मा पश्चिम देश के महामुनि पारंगत शुद्धोक्त-पुत्र शाक्य सिंह तम्यक् संमुद्ध जगवान गौतम हैं। उसी समय महाराज मिग ने तीन महात्माओं को भिन्नु बुझो अर्थात् देवभूमि जम्बूद्वीप में जाकर बौद्ध सूत्र और आचार्यों की खोज करने तथा उन्हें सत्कारपूर्वक साथ लाने के लिए आदेश दिया। ये राजदूत कुछ ही मास के पश्चात् दो विद्वानों को साथ लेकर चीन पहुँचे। ये दो विद्वान् थे—काश्यप मातंग और धर्मरत्न। सत्ताद् ने लोआंग नगर में श्वेताश्व विहार की स्थापना की। हमारे इन दोनों पूर्व-पुरुषों ने देवानामिन्द्र युक्त के समान श्वेत अश्वों पर आरुढ़ होकर जम्बूद्वीप से चीन की राजधानी तक यात्रा की। काश्यप मातंग और धर्मरत्न ने ४२ संदों के सूत्र का निर्माण किया और चीन के राजकुल में बौद्ध धर्म के उपदेशों का सूत्रपत्र किया।

राजनैतिक हलचल होते हुए भी श्वेताश्व के इस विहार में धर्म-कार्य बन्द नहीं हुए। विक्रमी सं० २८० के लगभग मध्य भारत से हीनयान संप्रदाय के आचार्य धर्मकाल ने चीन आत्राद-मार्गदर्शक : सक १८१८]

में प्रवेश किया। चीन में जाकर उन्होंने प्रसिद्ध बुद्ध का अनुवाद किया। इस समय तक चीन में संसार-विश्वविद्यालय की भावना का सर्वथा अभाव था।

चिन्मय की तीसरी शताब्दी में मासिक आहार्य कुलोद्भव पण्डित विष्णु ने देश-देशान्तरों में भ्रमण करते हुए ज्ञान से वर्णपत्र नामक प्रसिद्ध ग्रन्थ रचवाया किन्ता और वहाँ से चीन को प्रस्थान किया। उन्होंने ही प्रथम बार वर्णपत्र का चीनी में अनुवाद किया। यह ग्रन्थ अभी तक विद्यमान है। इसमें विज्ञान, भूगोल, शील, वाचना, वनक, प्रसाध, विस्तारि तथा निर्माण, संसार और सीमास्थान, ९ अध्याय हैं। चीन में तीन राजवंश थे। इनके नाम थे—यू, चो और झू। विष्णु की सं० ३२२ तक इन तीनों राजवंशों का ह्रास होकर पश्चिम के चिन्मय का उदय हुआ। इस वंश के अर्थ शताब्दी के राज्यकाल में भारतीय विज्ञान और अनेक सहायकों ने ५०० से अधिक ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनुवाद किया। चीन के पण्डितों ने वर्णपत्र आदि संस्कृत के नाम धारण किये। अमिताभ और अवलोकितेश्वर के सम्प्रदायों का आरम्भ हुआ। पंचविंशति साहसिका, प्रज्ञापरमिता और सद्धर्मपुण्डरीक जैसे बौद्ध और बौद्ध किन्तु युगप्रवर्तक महान् ग्रन्थों ने चीनवासियों के जीवन को प्रभावित किया।

भारत और इतर देशों के इतिहास में कुमारजीव का नाम सर्वप्रथम आता है। उन्होंने न केवल अनुवाद ही किया अपितु माध्यमिक और बोधावर के सिद्धान्तों को भी चीन में प्रवेश करवाया। कुमारजीव ने महायान सम्प्रदाय के संस्थापक अवलोकितेश्वर की जीवनी लिखी। यह अभी तक चीनी भाषा में विद्यमान है। नागार्जुन के अस्त्यस्त शून्यतावाद पर कुमारजीव के ग्रन्थ अनुपम हैं। कुमारजीव के जीवन का उद्देश्य चीनियों को सच्चे धर्म का ज्ञान कराना था। उन्होंने पुराने ग्रंथों का संशोधन और नये अनूदित ग्रन्थों का भाषान्तरण अपने हाथ में लिया। इस बृहत् कार्य के लिए उन्हें ८०० विद्वान सहायक के रूप में दिये गये। इनमें भारतीय और चीनी दोनों सम्मिलित थे। कुमारजीव ने अपने जीवन के अन्तिम १२ वर्ष इसी कार्य को अर्पित किये।

५४७ ई० में मगध से आचार्य परमार्थ चीन गये। उन्होंने बसुबन्धु का जीवन चरित लिखा। चीन के सम्राट् बू ने गुप्त सम्राट् विष्णुगुप्त से प्रार्थना की कि वह कुछ ऐसे विद्वानों को चीन भेज दें जो चीन में कार्य कर सकें। विष्णुगुप्त ने आचार्य परमार्थ को भुना। आचार्य परमार्थ ने बहुत-सी बौद्ध पाण्डुलिपियाँ अपने साथ लीं और समुद्र के मार्ग से चीन की ओर चल पड़े। चीन पहुँच कर उन्होंने ७० से भी अधिक ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनुवाद किया। पाँचवीं शताब्दी में आचार्य धर्मजालयशास तथा आचार्य युगबुद्धी ने अनेक ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनुवाद किया। इनके उपरान्त ५६४-५७२ ई० तक मध्य मगध के आचार्य ज्ञानयशस् और अनेक सिद्धों—यशस् गुप्त और ज्ञान गुप्त ने ६ बौद्ध ग्रन्थों का चीनी भाषा में अनुवाद किया। इसके पश्चात् धर्मजाल नामक आचार्य मगध से चीन के लिए चले और अपने साथ महापरिनिर्वाण की एक प्रति ले गये।

आचार्य प्रसादर मित्र मगध में अजितरत्न की शिक्षा लेते थे। बौद्ध धर्म का प्रचार करने के लिए वे तुल्लाप्रस्थान तथा पूर्वी ईरान आदि गये। इसके बाद चीन के सम्राट् ताई-सुह के निमन्त्रण पर चीन की राजधानी पहुँचे और हीरुन्जीन के विहार में निवास करने लगे।

१२९ ई० में सम्राट् ने उन्हें अपनी सभा में अनुवाद करने का कार्यभार दिया और १४ विद्वान मिल-मिलुओं को उनकी सहायता के साथ लवा दिया। इनमें से एक और नया कामक मिल भारतीय थे। इनमें से एक के आकाशवाणी के रूप में काम किया। कुछ विद्वानों ने उसके आकाशवाणी का भीनी काम में अनुवाद किया। कुछ विद्वानों ने इस अनुवादों को प्रसारित किया। कुछ ने उन्हें लिखित रूप दिया। कुछ विद्वान अनुवादित करने में एक पर और एक सम्राट् के द्वारा विशेष रूप से नियुक्त किए गए अधिकारियों ने इनका भीतम परीक्षण किया। इस प्रकार सन् १३० तक यह अनुवाद-कार्य चलता रहा। आठवीं प्रकाशक मिल ने तीन वर्षों का अनुवाद किया। इनमें से एक का अन्तर्गत का महायज्ञ सुभाषितार। सन् १३३ में ६९ वर्ष की आयु हो जाने पर वे पंचायत को प्राप्त हुए। उनके शिष्यों ने उसके अन्तर्गत पर एक स्तूप का निर्माण किया।

हमारे पूर्वजों द्वारा चीन में वर्ष-प्रचार का इतिहास अति प्रसक्त है। विमान की १६वीं सताब्दी तक हमारे पूर्वज चीन जाते रहे। १७३ ई० में चीनी विप्लव का प्रथम मुद्रण हुआ। इस मुद्रण के लिए १,३००० काफ पर उत्कीर्ण किए गए।

दसवीं सताब्दी तक संस्कृत के ग्रन्थों का चीनी में अनुवाद-कार्य बड़े पैमाने से चलता रहा। तत्पश्चात् उसकी वृत्ति चीनी तक गई।

साम्प्रदायिक विप्लवविप्लव का समस्त हो जाने के बाद १७वीं सताब्दी तक भारतीय आचार्य इन देशों तक जाते रहे और वहाँ भारतीय संस्कृति के प्रचार-प्रसार का कार्य करते रहे।

जे-२२ हीराबास
नई दिल्ली-१६

○

नरसिंह कवि द्वारा कुण्डलियों (ज्ञान मंजरी)

उपम संकर होने

नरसिंह कवि और उनकी कुण्डलियों से हमें तक हिन्दी साहित्य जगत अपरिचित रहता है। हिन्दी साहित्य समीक्षण, प्रकाश द्वारा कुण्डलियों के अन्तर्गत में करके नये हस्तलिखित ग्रन्थों के अन्वेषण में नरसिंह कवि द्वारा कुण्डलियों का संग्रह प्राप्त हुआ है जिसमें उनकी इसकी कुण्डलियों संग्रहित हैं। इन ३६ कुण्डलियों के संग्रह को 'ज्ञान मंजरी' का अभिमान दिया जा सकता है। ज्ञानमंजरी नामकरण का कारण यह है कि सभी कुण्डलियों का विषय ज्ञान है जिसमें अनेक नई अभिवृत्ति हैं।

समाप्त-साम्प्रदायिकता : अंक-३८१८]

कुण्डलियों का पाठ प्रस्तुत करने के पूर्व प्राप्ति प्रति का संक्षिप्त विवरण दे देना आवश्यक है। इस प्रति का आकार १६×९ सें० मी० है। पूरी प्रति काही स्याही से लिखी हुई है। विराज चित्त तथा पुष्पिका लेखन में काल स्याही का भी प्रयोग हुआ है। एक ही दिवस में अक्षर अक्षर कृत ग्यान बोध, विज्ञान बोध, कविता संग्रह, अक्षरबोली, निर्धार अक्षर, विवेक सत्य तथा कोइली, कबीर के पद, गिरधर की कुण्डलियाँ, रसतिथि की बीपई, नरसिंह की कुण्डलियाँ एवं सुखदेव कवि कृत अध्यात्म प्रकाश ग्रंथ संग्रहित हैं। संपूर्ण प्रति की लिखा-वट एक है। अध्यात्म प्रकाश ग्रंथ की पुष्पिका से ज्ञात होता है कि यह प्रति संवत् १८९४ वि० में दलीप नगर (वर्तमान बतिया) में तैयार की गई थी। ग्रंथ की पुष्पिका इस प्रकार है—
“इति श्री सुखदेव बिलसे अध्यात्म प्रकाशे अध्यात्मबोध संपूर्ण समाप्ता” आख्यान कुण्ड १४ संवत् १८९४ शुक्ल स्वांन दलीप नगर।” प्रति में गिरधर की १४ कुण्डलियाँ तथा नरसिंह की ३० कुण्डलियाँ अलग-अलग शीर्षक से हैं।

नरसिंह कवि का विवरण हिन्दी साहित्य के इतिहास में नहीं मिलता। नामरी प्रका-रिणी समा, वाराणसी की ओज विवरणिका में नर सिंह नामक दो व्यक्तियों का नामोल्लेख हुआ है जिनमें से प्रथम नरसिंह के विषय में विशेष जानकारी नहीं है मगर उनकी एक रचना मानुमती कबूतर कला चरित्र का विवरण है। दूसरे नरसिंह महाराज छत्रसाल के बर्मपुत्र का विवरण है जो कवि केशवराय के आश्रयदाता थे किन्तु इनकी किसी रचना का विवरण नहीं है। महाराज छत्रसाल के बर्मपुत्र नरसिंह संवत् १७५३ वि० में जन्मेन थे। इस आधार पर यह कह सकना कठिन है कि इन कुण्डलियों के रचयिता कौन नरसिंह हैं। वैसे कवियों के आश्रयदाता महाराज छत्रसाल के पुत्र नरसिंह ही इन कुण्डलियों के रचयिता जान सकते हैं क्योंकि वे काव्य प्रेमी थे, धार्मिक थे और स्वयं कवि थे। कुण्डलियों का विषय भी ज्ञान और भक्ति है। कुण्डलियों की रजमापा में बुन्देलखण्डी शब्दकण भी मिलते हैं जिससे ज्ञात होता है कि कवि बुन्देलखण्ड का निवासी रहा होगा।

यहाँ नरसिंह की कुण्डलियों का प्राप्त पाठ बनावत प्रस्तुत है—

श्री गणेशाय नमः ॥ अथ नरसिंह कृत कुण्डलियाँ लिख्यते ॥

ग्यान मंजरी की पोथी

कुण्डलिया (कुण्डलिया)

बदरई देखि पीतला कोई चारि देखि बिसु जाइ

चार देखि बिसु जाइ, बात हीनी न बिचारि ॥

असहीती अनुराज हृद हरि मो अनुराज ॥

प्रभु अजिब की बेर तबै मूरख नर मोर्षी ॥

१. यह प्रति बतिया निवासी श्री बलवीर सिंह कोइलार के कंसू से सम्मेलन संग-हालय को गेंट स्वयं प्राप्त हुई है। प्रति अब सम्मेलन संगहालय में सुरक्षित है।

२. इष्टस्थ—इसलिखित हिन्दी पुस्तकों का संक्षिप्त विवरण, प्रवेश अण्ड, पृ० ४७४।

३. वही, पृष्ठ ४७५।

[३] जीत २२ ईश्वरदास, बल्लभ

SECRET [REDACTED]

SECRET

तब यह मुनते बिना गये किहि उदर सखी ॥
 वरिष करव की कनक कर तब यह कलका ॥
 ॥ जोर की जोर की गये जात ॥ १११ ॥
 केके सी जोर की कहा जी समझीया होइ ॥
 की समझीया होइ होइ गैर वर हीती ॥
 नेकी बरी बिचार देख सब भूखे हीती ॥
 सब कह करतव करी फिरी ती कम ती फूले ॥
 जीवत बोरी पाइ बपत नर मूरिष बूके ॥
 नर निम ममि उर न बरी बलै आमु वै सोइ ॥
 केके सी जोर की कहा जी समझीया होइ ॥ ११२ ॥
 अह कुनै नो बिकी हूँ जम की हाट ॥
 हूँ जम की हाट पाप सिर नल सखी ॥
 पर रत जानी नाहि मूढ नर बिकती खोयी ॥
 बारी कर कठिन सनब तुब बिकी अटकी ॥
 कबी कर होइ निबाहु तुला तीके नाहि बटकी ॥
 नरिष हूँ नर मस्त नर ती सुख घाट न बाट ॥
 ॥ बाट कुनै नो बिकी हूँ जम की हाट ॥ ११३ ॥
 नर बुरख यम गए करि बूना की काम ॥
 करि बूना की काम नाम हरि की बिसरायो ॥
 सो की के इनसाफ जगत में कूर कहायो ॥
 कारज तन वै कियो पाप लावा खामा ॥
 कबी कहै बोरहर करे नर मूढ निकामा ॥
 नरिष अति श्रीनै बिना रहे न पक छिन काम ॥
 नर मूरख यम गए करि बूना की काम ॥ ११४ ॥
 नाच मिली केबड नहीं किहि बिच उतरी पार ॥
 किहि बिच उतरी पार अगम अवसागर सूखी ॥
 जग जग में नूति सीख बुर की नहि बूझी ॥
 ऐसी कह तक बले मूढ नर कुमति कमाई ॥
 बाबुरि कांगी गयी अली तुब समझ न आई ॥
 नरिष सख दुख बूति बिना होइ न जीवन साइ ॥
 नाच मिली केबड नहीं किहि बिच उतरी पार ॥ ११५ ॥
 बाबुर परमा होइगी पून ही के मोर ॥
 पून ही के मोर न होइ पून रीही ॥
 उरम के बूना मूरिष कर कावही पछितही ॥
 जीवत जीवत गयी करे नर ममि वै कामा ॥ ११६ ॥

देव ही की मरुत नीर कहि जाये काय॥
 नरसिंह नाम उरन नरक को तु करिई नीर॥
 आकर परमा होखी तुनी हू के मोर॥१६॥
 पीनिक तीनसे रस की करिपुरिया होइ॥
 कसी करिपुरिया होइ कही वर यह समुदाई॥
 मोरे जीवन यह करी यह पुरिया पाई॥
 बिनु हरि भजे न होइ कोटि कर मन का पाइ॥
 उमकी बुतिई कोन मिला कहि ठीक मुकाइ॥
 नरसिंह नाम लीने बिना तरे न जग में कोइ॥
 पीनिक तीनसे रस की करिपुरिया होइ॥१७॥
 आकर पै फल जागि के देखी फरे अमार॥
 देखी फरे अमार नेतु नर मुख भवे॥
 हरि की भक्ति विसार लगी किहि माया बंधे॥
 पीनिक ही की नेहु फेरि को काकी सापी॥
 कसी न ऐक छन नज साह तै छुटी हापी॥
 नरसिंह भक्ति मूके रहै जे कसी उतरे पार॥
 आकर पै फल जागि के देखी फल अमार॥१८॥
 फरके ही ली बजत है अडकी हू के तूर॥
 अडकी हू के तूर तुनी लो हसी करिई॥
 आकर भक्ति सरोव बिना कोउ कोन न बरिई॥
 तजिए सब उपाउ राम बरनन चित लावो॥
 याही मै धन धर्म लोक परलोक बनावो॥
 नरसिंह भक्त मै भजन रहु सुन रे ऐ नर कूर॥
 फरके ही ली बजत है अडकी हू के तूर॥१९॥
 वर भाये तान न पूजिए बानी पूजन जाइ॥
 बाबी पूजन जाइ आपनी गरज विचारै॥
 विधि की पूजा केइ देख यह कहत पुकारै॥
 परमात्म की तकी तजी अपस्वारण अवही॥
 धर्म लही हरि भजी परबध पाही सकही॥
 नरसिंह भजन बरसी जब फेर न ऐसी जाइ॥
 वर भाये कोन न पूजिए बाबी पूजन जाइ॥२०॥
 साजन भवे चला चले वेषत लावे साट॥
 वेषत काने बाट कहा ह्या की मति सही॥
 ह्या लो भजे न राम नम कह बाबी सही॥
 जय हुवाली इष्ट मस्त कहि विपिही सीरी॥

सत्यमेव जयते

जब कह करहु मुखाव फिर सन कीरी केरी ॥
नरसिंह पतित बिन प्रेत हवे रही प्रेतपुर बाटे ॥
सावन जई नका बली बैसन जयि साठ ॥११॥

जब बीते की बात कह समझ देखी सीह ॥
समझ देखी सीह होइ जौन कह हुनी ॥
जब यह कथु विचार कहा हवे वीह जीनी ॥
जब तै किमी न सोनु सोनु हरि सी नहि जानी ॥
जगहु कैउ सम्हारि केरि रहि पछितानी ॥
नरसिंह सरन मन राखे फिर सीध प्रसी जिन कोइ ॥
जब बीते की बात कह समझ देखी सीह ॥२२॥

निसंदेह बीछी पुषी बाखर बसने साइ ॥
बाखर बसने साइ जमी सो हाक नसानी ॥
बारी जमी न होइ हिरी हरि भक्ति न जानी ॥
छोटी बनज कमाइ चोट नर लगी सवाई ॥
निर्गुन वैप बयाइ करी बहु पतित कमाई ॥
नरसिंह नैम की हब बिनु जरा मूर तै जाइ ॥
निसंदेह बीछी पुषी बाखर बसने साइ ॥२३॥

गहत गहत पछितावने नै बडुवा तै मेरि ॥
नै बडुवा तै मेरि छळ कहु छळी न नीकी ॥
जगहु छेउ सम्हारि होइ फिर बजा जीकी ॥
नरसिंह भक्ति डर धारि नर अब नहि करियो शेर ॥
गहत गहत पछितावने नै बडुवा तै मेरि ॥२४॥

जगह जिनी असमान सी बांधी नट नर जोर ॥
बांधी नट नर जोर कही ता परबत काछी ॥
नर तनु नर के लोग छबै क्येउ कहिह जाछी ॥
बर्म कर्म कर तोउ जावनी कुरति सम्हारी ॥
सुरत राम की साइ बचन पम दृष्ट निहाय ॥
निधु ककार नरसिंह छल प्रन करि छै प्रलि और ॥
गहत जिनी असमान सी बांधी नट नर जोर ॥२५॥

जोनी युगत न जीव की बंधी करि जोनी होत ॥
बन्धी करि जोनी होत काज किहि साख सवाई ॥
माकापुवरी बटभार बिधि नीत बवाई ॥
जब नर पुषी सिद्ध जायने पोंउ पुजावी ॥
विष मुन भयि नही लोक परलोक नवावी ॥

बसै सीत सुखित नर ही कही पावत कोत ।
जनि कुमत न मोष की कही करि बोली होत ॥२६॥

मूरख बटा कुम्हार की बिनस नई कुच होत ।

बिनस नई कुच होत बोक बोक बोक बोक ॥

मूरख बटा कुम्हार काज सिद्ध हरि की लखी ।

कुच बोक की बोर बोर बुझा की मोली ।

बाय के परस न बाय देखी लखी ॥

साव करो बरसिह की बरसिह नरी बिन कोह ।

मूरख बटा कुम्हार की बिनस नई कुच होत ॥२७॥

जानी छोडि नमूकरी सीरि एक की जाह ।

सीरि एक की जाह मूरख कुच बोर न बरसिह ।

नाहक जनम नसाह बरन बनु हाव न बरसिह ।

नरसिंह बरसिह विनु बरसिह न बरसिह बरसिह जाह ।

जानी छोडि नमूकरी सीरि एक की जाह ॥२८॥

कह बसात मनसाहि सी मति बुझ करवी बंध ।

मति बुझ करवी बंध पीर कुच है मतबारे ॥

लाह बलिह अपार सुरति हय टरत न टारे ।

कुमति सुतर कटिबाहक सु फिर राज समुदारी ॥

बक प्योविन की देह करी नामा सु बिचारी ।

नरसिंह बरसिह करि जीतिह मति हार कह बंध ॥

कह बसात मनसाह सी मति बुझ करवी बंध ॥२९॥

पी बारा काबे परे बाबु सीरी कोह ।

बाबु सीरी कोह सुगति रनु पत्नी न तेरी ॥

अलगरबी तनु रही स्थाह बर फिर न फेरी ।

नरद न बलत बिसात बाज बीजत किम सीरी ॥

बीजत छिनाकिम बाज बजा सब सीरी कोह ।

नरसिंह बरसिह कनु राबरी जीत सीरी नर कोह ।

पी बारा काबे परे बाबु सीरी कोह ॥३०॥

इति नरसिंह बरसिह मति बरसिह ।

रसिक संप्रदाय और प्रतीक भाव

डॉ० लक्ष्मीनारायण

मध्यकालीन हिन्दी भक्ति साहित्य का सर्वोच्च करने पर विद्वान्मूर्खों की सामान्यतः उसकी प्रभावशाली प्रवृत्ति के रूप में भवरोपासना का सर्व-साधारणकार होता है। भक्ति की बाहे निर्गुण वाक्ता होने का सगुण, निर्गुण का बाहे योग मर्त्य ही वा अलौकिक, सगुण की बाहे कृष्णोपासना हो या शक्तोपासना—विभिन्न क्षेत्रों में प्रायः सर्वत्र इस भवरोपासना की ही एक सर्वव्यापक प्रवृत्ति—'सुखे भक्तिवा इव'—परिलक्षित होती है। यद्यपि विभिन्न क्षेत्रों और साधना-परम्पराओं से कल्पित होकर रूप ग्रहण करने के कारण इनमें प्राप्त नाम-रूपात्मक (प्रतीक-आत्मक) अभिव्यक्ति-क्षेत्रों को वृत्तान्तर नहीं किया जा सकता तथापि इनमें अन्तर्भावित उस रासायनिक वृत्ति को भी हम कल्पान्तर नहीं कर सकते जो भवरोपासना का मूलाधार है।

भवरोपासना भक्त (उपासक) और भक्तजन (उपास्य) के बीच के प्रगाढ़ रासायनिक संबंध को सूचित करने वाली प्रेक्ष्यवस्तु की ही चरम परिस्थिति है। भक्ति की उपासना के लिए सास्त्र-पुराणों व सामान्य-साहित्य में ईश्वर-कीर्ति के बीच जो चार-पाँच भाग कमजोरता, हास्य, हास्य, वास्तव्य, सत्य और भवुर (हास्यत्व)—संबंध स्वीकृत हैं उनमें से अन्तिम (भवुर) में भाव की तीव्रता व राग-परिच्छेद, सर्वस्वीकृत होने के कारण भक्त द्वारा इस विधि से की गई भवभाव की उपासना चरम कोटि की मानी गयी है। जिस प्रकार लोक में वास्तव्य संबंध पति के प्रति पत्नी के सर्वात्म्य समर्पण व प्रेय-मिलन का चूड़ान्त दृष्टान्त है, उसी प्रकार इस साधना-लोक में प्रभु के प्रति भक्त का प्रेमयोग उसके समर्पण व सम्मिलन के आदर्श प्रतीक रूप में सर्वमान्य रूप मया है। भवरोपासना की इस टेक पर जब हम भक्तिकाव्य की विभिन्न साधना-संरभियों का आलोचन करते हैं तो कबीर के 'साई' ('राम भर्तार') और मीरा के 'मटवर नायर', सूर के 'गोपीपति' और हरिवंश के 'राजावल्लभ', हरिदास के 'कुंज-विहारी' (कृष्ण) और अग्रवाल के 'रास विहारी' (राम)—सबों का मर्म सहज ही हृदयंगम हो जाता है। यहाँ तक कि सूफी प्रेम-साधक जायसी और रामानुजी प्रेम-वातक तुलसी भी इसके अपवाद नहीं लगते।

उक्त प्रेक्ष्यवस्तुओं की भवरोपासना की तनिक सूक्ष्मता से देखें तो इनमें विभिन्न संप्रदाय और प्रतीक, साधना और विश्वास-परम्पराओं के अन्तर के आचार पर न्यूनाधिक कृपांतर प्रतीत होता है। इससे सब कहीं उपास्य प्रेय को युगलरूपों में मानकर उनके पारस्परिक लीला-चरित की परिपाटी नहीं मिलती। निर्गुण संप्रदाय में अवतारलीला की स्वीकृति न होने के कारण उसके प्रेम-वर्णन में विवोध की उत्कटता तो है पर सगुण भक्ति-सा प्रेमी-प्रेय के मध्य लीलाचरित के उपयुक्त संबंध-सुख का वाच-रूपात्मक रस-भोग प्रसस्त नहीं है। इससे एक ओर जहाँ इनके प्रेम का स्वरूप दुःख न होकर सकल है, वहीं प्रेमी का संबंध लीला-माध्यम न होकर प्रत्यक्ष है। इस दृष्टि से कृष्ण भक्ति का लीला-भोग सर्वाधिक व्यापक और उर्वर है।

आचार्य-मोक्षदीप : भाग १८१८]

सर्वप्रथम इसके आराध्य कीला पुरस्कार समर्पण कृष्ण है। साधनाधि पुराणों में गोपी-कृष्ण की मधुर लीलाओं के व्याप से इस साधन-विषय की अत्यन्त विस्तृत और समशील कल्पना प्रदान किया गया है साथ ही, उसमें एक गोपी विवेक (राधा) के स्पष्ट उल्लेख से युक्त लीला का भी सूत्रपात हुआ है। जिसकी प्रति नील गोविन्द में विचार दी है। सम्भवतः पुराण-साहित्य (सहस्रवर्षी, पञ्च भाषा), तंत्र व लीलाओं में क्रमशः कृष्ण की युक्तपास्तता की राधा को केन्द्र करके पुरस्सर हो गयी। इनमें कहीं-कहीं (पद्मपुराण, पुराण संहिता आदि में) सखीभाव की समाविष्टि हो गया है।

१६वीं शती के पूर्व की साधनाधि का सिद्धान्तोक्त करने पर हम यही मति पाते हैं कि इस युग के समित आन्दोलन की मति और ऊर्षा प्रदान करने वाले वैष्णव सम्प्रदाय व उनके पोषक आचार्य प्रायः कृष्णमत्त रहे हैं। इनमें नीयतः रामानुज व मध्वाचार्य तथा मुख्यतः निम्बार्क, चैतन्य और बल्लभाचार्य का नाम लिया जा सकता है। रामानुज (जी नारायण) व मध्व (लक्ष्मी-विष्णु) के आराध्य-युग्म प्रत्यक्षतः सीताराम या राधाकृष्ण नहीं हैं^१ अतः हमारे आलोच्य विषय सखी व रसिक सम्प्रदाय के लाडिली-लाल की युक्त लीला से इनका सीधा संबंध न होकर अवतार-माध्यम से ही है। दूसरे, इनमें माधुर्य की अपेक्षा ऐश्वर्यभाव प्रबल है। हाँ, निम्बार्क, चैतन्य और बल्लभ-मत्त (के साधना-साहित्य) में अल्प ही गोपी-कृष्ण और राधा-कृष्ण की युक्त लीला का व्यापक विस्तार हुआ है। इनमें पूर्वोक्त दो में तो राधाभाव स्पष्ट होने के कारण युक्त माधुर्य अतिशय प्रबल है। किन्तु तीसरे में वात्सल्य भाव की ही विहित माना गया है। यों उसकी परवर्ती व्यक्तिगत साधना में युक्त माधुर्यभाव भी क्रमशः प्रतिष्ठित और पल्कित होता गया है। फिर भी उसका प्रतिनिधि भाव ब्रजलीला के अन्तर्गत बाल और माधुर्य का मध्यवर्ती सत्य भाव ही मान्य है।

अब यदि प्रेमानुक्ति पर प्रेमी-प्रेयः भाव्य-विषय की दृष्टि से विचार करें तो निम्बार्क के प्रेय (विषय) पक्ष में जहाँ स्पष्टतः राधा-कृष्ण युक्त व्यति है वहाँ प्रेमीपक्ष में सहस्रो सखियाँ लीलादर्शन व सेवन के हित उपस्थित बतायी गयी हैं। यह सखीभाव का भावि प्रेरक है। चैतन्य देव के गौड़ीय मत में भी गोपी या सखीभाव से मधुरारति की भाव-इष्टा की प्राप्ति का 'उपासक परिस्मृति' के अन्तर्गत सुविस्तृत विधान है। यहाँ गोपियों की मिलन-विरहपूर्ण कामरुपा परकीया प्रीति जन्मृत है और जन्मृत है उसका 'मंजरी' (या 'सखी') नाम जिसकी विस्तृत सगीया गया प्रसंग होगी।

अजयप्रति सम्प्रदायों में स्वामी हितहरिवंश प्रवर्तित राधावल्लभ सम्प्रदाय के उपाध्य ब्रज के गोपी कृष्ण के स्थान पर बुद्धावन के स्वामाश्रय हैं। वहाँ उपासक के रूप में गोपियों को ही 'सहचरी' स्वामीया बनाकर उपस्थित किया गया है। अतः यहाँ रस के एकनिष्ठ विधातृओं की दृष्टि में किमुद सखीभाव का अभाव ही है। कदाचित् इसी अकिंचित् रसानाथ

१. द्रष्टव्य—केसव का प्रबंध—हिन्दी काव्य में कृष्ण चरित का नावात्मक स्वरूप-विकास, पृ० २०८-२१०।

२. बसवलीपत्र—११५।

की प्रति स्वामी हरिदास जी के सखी-सम्प्रदाय द्वारा कायी गयी है। यह पूर्णतः विषय-मय या मयुर रस की उपासना है। इसमें अथवा ऐश्वर्य-साधन में केवल मायुर है; संन्यासियों में मयुर है; जब, मयुरा, हरिदास में केवल बुन्दावत या तिमिर निभुन; परिकरों में केवल सखी है। इस प्रकार, काम्य विषयों का पूर्ण संकोच है अथवा एकोपासना सर्वाधिक प्रसर, एकनिष्ठ और अग्रणी है। सखी साधना के दक्षिण शाखाओं ने कृष्ण की प्रकटीकृत के स्वयं उपकरणों को—छिन्न के और नील की नदी—छिन्न कर विषय-कल्पन के परित्यक्त फल का तब कीक-सुक की तरह रस-मग्न किया है। जिस प्रकार सुक को वृक्ष के सहज मुरझट में भी मल्ल-प्रदान व बाल-पात की तरह अथवा रस-मग्न फल ही दीकता है, उसी प्रकार इन्होंने नित्य बुन्दावन के निभुन निभुन (निभि वन) में आकृष्टी काल की विरप्तर बल रही संयोग-कीक की सखी रूप में अन्तरंग साधना की है। रसोपासकों के लिए यहाँ गोपी-प्रेम (स्वसुक) के भी ऊपर सखी-सेवा (वसुध) का उच्चादर्श प्रतिष्ठित है। तदनुसार नित्य निभुन की उस अग्रम युगल लीला के साक्षात्कार और प्रवेश के लिए दक्षिण शाखा को (स्वी, गोपी) या सखीभाव धारण करना अनिवार्य है। सखी-भावोपासक अन्त अपने आराध्य युगल के मध्य प्रणयप्रति का सखी की मध्यस्वता मिनाये हुए विषय सम्पत्ति के आशोध-प्रमोद व मान-मनुहार की सतत उद्दीप्त रहता है और स्वयं उस लीला को प्रत्यक्ष कर संयत आनन्द केत है। अपना साक्षात्कार इतिवृत्त सोकर नित्यसखी का भाव ग्रहण कर दक्षिण जब प्रिया-मियतम के मित्य बिहार का म्यान करता है तो भी हरिबल्लभ कृपा कर उसे अपनी सहचरी बना लेती है। इस प्रकार, दक्षिण को सखी शब्द नित्य लीलाप्रवेश व प्रेक्षण का सुजवसर मिलता है। यही सखीभाव की उपासना का परम प्राप्ताध्य है। वैष्णव साधकों की दृष्टि में इस नित्य रस की तुलना में शून्य-समिलन या शीत पुष्क लवण-कण-सा है।

निष्कर्षतः, अजस्रचित को निषीद्धकर कुण्डोपासकों ने जिस अनन्य सखीभावित रस-साधना का रूप दिया उसे सखी-सम्प्रदाय ग्रहते हैं। इसके पुरस्कर्ता बुन्दावनी सन्त स्वामी हरिदास (सं० १५१५ के परत) हैं। अनुसन्धितसुओं ने इस सम्प्रदाय का स्थापना-काल सं० १५१५ के आसपास माना है।

स्वामी हरिदास जी की सखी-साधना-प्रणाली इसनी भाव-सरल और रस-प्रेषक सिद्ध हुई कि वन के अन्ध (वैष्णव, बल्लभ, राधावल्लभ जदरि) कृष्णमयि सम्प्रदायों पर तो उसका सहज प्रभाव पड़ा ही, अन्ध की वैसी रायवक्ति पर भी उसकी रमणीय प्रभाव-कट्य फैल गयी है। इसका प्रभाव हमें तुलसीदास जी शब्दः परमर्षी दक्षिण रायकाव्य-वारा के अनुशीलन-क्रम में सिद्ध जाया है। तुलसी का राय-काव्य एक ओर अर्थात् पुस्तोत्तम मयवत्त राम के लीलावतन चरित का अग्रतम भाग है तो दूसरी ओर चरित के अन्ध में वैसी लार्थ और बल के अन्ध में रायकाव्य का प्रतिप्रति स्वरूप भी। अपने अन्धों कर्मों में तुलसी-पुरस्कर्त रायकाव्य-वारा लीलावतन की अभिविक्त करती रही है। किन्तु, इस भावार्थ-विभिन्न कोक-वैष्णव के अधिकतम जब इस तरह तुलसी-भुव में आराध्यविक रूप में दक्षिण राम की भावार्थ

१. डॉ० सरण बिहारी बोस्वानी—'कृष्ण मयि काव्य में सखीभाव', पृ० ७४८।
भाषा-समीक्षा: अंक ३८१८]

जीवनका काव्य-रसिक को देखते हैं। तो सच्ची भावनायित इस रसिकोपासना पर चिन्तित होता है। जातार्थ रामचन्द्र कुल जैसे मन्दिवादी आलोचक की तो इस भावना के तथाकथित 'विकास विषय' पर शीश की हुई थी। उनके अनुसार 'इधर आकर कुलभाषित भाषा का प्रभाव बहुत बढ़ा। . . . रामचन्द्र भाव के भीतर जी भुवारी भावना का अनवरत प्रवेश हो रहा . . . इन्होंने पति-पत्नी-भाव की उपासना करवाई। . . . राम की रासलीला, बिहार ही भाषा के अनेक अस्सील वृत्त कल्पित किए गए। . . . इस प्रकार विकास कीड़ा ने कुल से कहीं अधिक राम को बढ़ाने की होड़ लगायीं नहीं। बोलोच में जी जित्प रासलीला होती रही है उल्लेख कहीं बढ़ कर समस्त में हुआ करती है। . . . बिचकूट की भावना बुन्दारन के रूप में की गयी और वहाँ के कुल भी बच के कौड़ा-कुल माने गये।' उक्त उद्धरण का सम्बन्ध पक्ष-समर्थन यहाँ अभीष्ट न होने पर भी इतना बखाने के लिए पर्याप्त है कि तुलसी के साथ के राम-साहित्य में व्याप्त इस रसिकोपासना पर उक्त कुल-भावना का न्यूनाधिक प्रभाव है। बाह्य विचारों की धारणा में यह—'प्रारम्भिक बीबी भाव की कठोरता के विरुद्ध तीव्र मनोवैज्ञानिक प्रतिक्रिया ही क्यों न हो' पर रामचन्द्र के 'इस तथाकथित अनोम्पुस्त अम्पुस्त सच्चीभाव' पर मुक्त बोधावरी की भाँति ही सही, अन्यथा सम्प्रदायों के अतिरिक्त उन्हें जी कुलभाषित सच्ची सम्प्रदाय का न्यूनाधिक प्रभाव अवश्य स्वीकार करना पड़ेगा है। प्रमाण के लिये—'बाब अयोध्या में अधिकांश मन्दिब 'कुल' और 'बन' नाक से अभिहित हैं और जी कनक मचन के अतिरिक्त भी जितने मुख्य स्थान हैं, वहाँ भी युगल मूर्ति की मधुर उपासना चल रही है। यहाँ के अधिकांश साधु, सप्त एवं साधक या तो कोई 'लता' है या 'प्रिया' या 'बकी' या 'सच्ची'। यों तो विद्वानों ने राम रसिकोपासना के प्राचीन रूप का ज्ञान रामचन्द्र हनुमान और उत्तमनग आल्वार सन्त सठकोपतक में किया है सच्चीभाव के भाषों पर लीला-पुरुषोत्तम मगवान् राम और लीलानायिका मगवती लीला के सुमधुर रस-विकास के जित्प लीला-चिन्तन की साम्प्रदायिक धारणा सर्वप्रथम अग्रदास जी द्वारा ही प्रेषित प्रभावित हुआ है। इनकी 'ध्यान मंजरी' 'भुवारी सावना की बीठा' कही गयी है। इनका समय स० १६३२ के आसपास मान्य है। कुल-सच्ची सम्प्रदाय के प्रवर्तक स्वामी हरिदास (बुन्दारनी) से ७० वर्ष पीछे होने वाले राम-रसिक सम्प्रदाय के प्रवर्तक स्वामी अग्रदास (अग्रपुरी-रसास गढ़ी) की भुवारी सावना-प्रणाली—विशेषतः अपने साम्प्रदायिक सच्चीभाव के कारण—मुल-नास्तिक समीक्षा की प्रेरणा देती है और इस तुलना के निष्कर्ष-विन्दु पर हम देखते कि उक्त दोनों में जी अधिकांशतः साम्य है वह सच्ची सम्प्रदाय की सावना-प्रणाली द्वारा रसिक सम्प्रदाय की उपासना-पद्धति को दिने गये रस-दान की ही परिणति है। १७वीं सताब्दी से लेकर १८वीं

१. हिन्दी साहित्य का इतिहास, पृ० १५३।

२. डॉ० नृपनेश्वर मिश्र भाष्य—'रामचन्द्र साहित्य में मधुर उपासना', पृ० ११८।

३. वही, पृ० ११८।

४. वही, पृ० ११८।

५. डॉ० जगन्नी असाव सिंह—'रामचन्द्र में रसिक सम्प्रदाय', पृ० ८८-८९।

सत्ताब्दी के अन्त तक इस राम-रसिक शाखा के वैदिक-साहित्यिक विकास में बुन्दारन के कृष्ण रसिक साधकों का प्रत्यक्ष योगदान रहा है। प्रमाण के तौर पर 'रामभक्ति में रसिक सम्प्रदाय' के सुधी विद्वान् डॉ० सचनदी प्रसाद सिंह की 'रसिक प्रकाश मन्तमाल' पर आधारित यह विस्तृत स्वीकारोक्ति उद्धृत है—“कहने की आवश्यकता नहीं कि रामभक्ति की रसिक शाखा के विकास में कृष्णभक्ति का योग पहले से ही कुछ-न-कुछ चला आ रहा था। इस काल में यह साधना अधिक विकसित हुई। 'रसिक प्रकाश मन्तमाल' में ऐसे कई राम-भक्तों के वृत्त मिले गये हैं, जिन्होंने रसिकोपासना के सिद्धान्तों का ज्ञान प्राप्त करने के लिए बुन्दारन की यात्रा की थी और वहाँ के प्रसिद्ध आचार्यों से सत्संग-लाभ किया था। मोहन रसिक एक ऐसे ही भक्त थे। उन्होंने बुन्दारन के महात्मा भगवत रसिक से रास-ध्यान सीखा था।... कुछ रसिक रामभक्त स्थायी रूप से कृष्ण-तीर्थों में निवास भी करने लगे थे। मौनी जानकी-दास के बुन्दारन में रह कर भूंगारी साधना करने की चर्चा 'रसिक प्रकाश मन्तमाल' में आयी है।”

डॉ० विजयेन्द्र स्नातक भी राधावल्लभ सम्प्रदाय के अनुशीलन-क्रम में यही पाते हैं कि अयोध्या के रसिक सम्प्रदाय और उसकी सखीभाव-साधना का मूलाधार बुन्दारनी कृष्ण-रस-साधना ही है। उनके अनुसार—“अयोध्या के रामानन्दी सम्प्रदाय की एक शाखा सखी सम्प्रदाय (रसिक सम्प्रदाय ?) के रूप में सामने आयी। इस सखीभाव का मूलाधार प्रेमलक्षणा में राधा भाव का प्राधान्य था जो हितहरिवंश जी की ही देन है।... यह प्रभाव किस रूप में संक्रमित होकर वहाँ तक पहुँचा, यह अनुसन्धान का विषय है।... पूछने पर हमें यही बताया गया कि बुन्दारन और अयोध्या दोनों स्थानों पर प्रेमलक्षणा और राधा भाव का इतना व्यापक प्रभाव किसी काल में पहुँचा था कि राम और सीता को राधा-कृष्ण की छाया में ज्यों का त्यों ग्रहण कर लिया गया और उसी शैली में काव्य-रचना होने लगी।” कृष्ण-काव्य के अनुसन्धायक ही नहीं, राम-काव्य के सुधी विद्वान् भी इसी तथ्य की पुष्टि करते हैं। डॉ० कामिल बुल्के भी भूंगारी राम-काव्यों के संनिधान में—भाव, साधना और शैली—सभी दृष्टियों से भूंगारिक कृष्ण काव्य-साधना के प्रभाव को स्वीकार करते हैं। अपने (राम-कथा) शोध प्रबन्ध में उक्त धारणा की अविव्यक्ति के अनन्तर वे ‘हिन्दी साहित्य कोश’ में लिखते हैं—“इस भक्ति पर कृष्ण-राधा-संबंध साहित्य का प्रभाव भी पड़ा और बाद में उत्तरोत्तर बढ़ने लगा।... साधना के क्षेत्र में भी यह प्रभाव दृष्टिगोचर है। रामभक्ति प्रचानतया वास्यभाव की न रह कर कुछ सम्प्रदायों में मधुरोपासना में परिणत हुई।” अनुसन्धायकों के अतिरिक्त साहित्य के इतिहासकारों ने भी इस तथ्य को उल्लेख किया है। आचार्य शुक्ल इनमें अग्रगण्य हैं। उनके अतिरिक्त आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी ने भी अपने इतिहास में इस धारणा की स्पष्ट-बोधना की है। तदनुसार—“१७वीं सताब्दी के बाद भक्ति-साहित्य में सखी-भाव की साधना का

१. डॉ० सचनदी प्रसाद सिंह—रामभक्ति में रसिक सम्प्रदाय, पृ० १३७-१३८।

२. डॉ० विजयेन्द्र स्नातक—राधावल्लभ सम्प्रदाय : सिद्धान्त और साहित्य, पृ० ५८६।

३. डॉ० कामिल बुल्के—हिन्दी साहित्य कोश (भाग १), पृ० ६४७।

प्राधान्य हो गया। इसका प्रभाव रामचरित मानस पर भी पड़ा है। कृतान्तर्ग की शक्ति बसोष्मा भी सखी सम्प्रदाय के भक्तों का केन्द्र बन गई।

उपर्युक्त दृष्टान्तों से यह सिद्ध है कि १८वीं सदी के प्रारंभ से ही रामचरितों का बुद्धावन के सखाचारों से सम्पर्क-लाभ सिरुतद-बन्ध रहा। स्पष्टतया है कि रसिक साधना की प्रारंभिक पीठ और गढ़ियाँ जयपुर (बकता-रसिका) में ही केन्द्रित थीं। १७वीं शताब्दी में सखी भूषणों के द्वारा बड़े पैमाने पर वैष्णव तीर्थ प्रव्रता किये जाने से भी सखी और बुद्धावन के रसिक सन्तों ने भी अपने आराध्य विग्रहों के साथ जयपुर (मदेस) की शरण की थी। उक्त प्रवास-अवधि में इन दो आराधनों के प्रारंभिक सन्तों का सम्बंध होता स्वाभाविक ही है। यही कारण है कि प्रारंभ से केकर १८वीं सदी के अन्त तक बुद्धावती रसिकों के साथ इसका समुद्र संबंध बना रहा। इन दोनों (रसिक और सखी सम्प्रदाय) के मध्य सैद्धान्तिक आबाध-अकल की विस्तृत समावनाओं का इस शक्ति संकेत मिलता है।

भक्ति साहित्य में मधुरोपासना की समीक्षा करते हुए भी परशुराम चतुर्वेदी जब मर्यादावर्षावादी रामायण शास्त्र में रसिकोपासना को लक्ष्य करते हैं तो अपनी निर्गुण-मंजीर वृत्ति के कारण कुछ झुंझलाते हुए कहते हैं—“भीकृष्णोपासकों के अनुकरण में इन्होंने भी कभी-कभी अनेक ‘सखियों’ वा ‘भंजरियों’ की सृष्टि कर उनके कारण अपने मर्यादा प्रेम में कमी ला दी है।” और फलतः उनका निष्कर्ष है कि—“भी रामोपासकों में भी भी कृष्णोपासकों जैसा एक बर्ग उत्पन्न हुआ जिसने आराध्य देव के युगल स्वरूप की लीलाओं को अति निकट से अनुभव करने का लक्ष्य अपने सामने रखा। इस प्रकार वह ‘सखी सम्प्रदाय’ वा ‘रसिक सम्प्रदाय’ भी कहलाया।”

तथापि यह संकेत कर देना यहाँ आवश्यक है कि ‘सखी सम्प्रदाय’ और ‘राम रसिक सम्प्रदाय’—दोनों पृथक् शाखाओं की रसोपासना के संबोधक वे शुष्क अभिधान अत्यन्त सामिप्राय हैं। ध्यातव्य है कि दोनों ही मुख्यतः शृंगारोपसना है और दोनों ही आराध्य युगलों की नित्य लीला के साधक, बाहे राम के उपासक हीं अबका-कृष्ण के, ‘रसिक’ नाम से ही प्रसिद्ध रहे हैं। पुस्तक भाव-त्याग पूर्वक लीला-सहकार इनके सभी भाव का लक्ष्य है। और यह दोनों में अनिवार्य है। युगल लीला में सखीसाध के नित्य मुक्त जीवों का प्रवेश दोनों में काम्य है। इस दृष्टि से बाहे तो कृष्ण सखीसाध के अतिरिक्त रामरसिक सम्प्रदाय को भी ‘सखीसाध’ वा ‘सखी सम्प्रदाय’ कह सकते हैं। चूँकि मूलाधोपासना की विधि दोनों में समानतः सखीसाध ही है। वस्तुतः इसी समानता के आधार पर ‘कृष्णभक्ति में सखीसाध’ के अन्वेषक ऐसा कहते भी हैं।

परन्तु, रस-दृष्टि से विचार करने पर हम पावेंगे कि कृष्ण सखी-सम्प्रदाय में जहाँ

१. आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी—हिन्दी साहित्य : उद्भव और विकास, पृ० २१२।

२. परशुराम चतुर्वेदी—भक्ति साहित्य में मधुरोपासना, पृ० १३०।

३. डॉ० मगवती प्रसाद सिंह—रामभक्ति में रसिक सम्प्रदाय, पृ० १४३।

४. डॉ० शरण बिहारी गोस्वामी—कृष्णभक्ति काव्य में सखी साध, पृ० ७४७।

पंच भक्ति रसों में एकान्ततः अन्तिम भङ्गुर रस की सर्वोच्च शृङ्गार लीला का ही संविधान और ध्यान सखी-मग करती है वही रामरसिक सम्प्रदाय में विशेषतः शृङ्गार रस और सामान्यता वास्य, सख्य, वात्सल्य और भङ्गुर रसों में से अपनी स्वानुभूति के अनुस्यू सव्युद-दीक्षित सखी किसी एक रस को अनुसम्मान करती है। इस दृष्टि से विचार करने पर हम पायेंगे कि सखी सम्प्रदाय की अपेक्षा रसिक सम्प्रदाय में रस-वैविध्य अधिक है। अतः राम रसिक सम्प्रदाय की 'सखी सम्प्रदाय' कहने में अज्वाप्ति होव होगा। क्योंकि, रसिक सम्प्रदाय में साधकों के सिद्ध रस-वैकल्य अधिक है जिसे विद्वानों ने उसकी 'व्यापकता' का नाम दिया है।^१

दुसरी ओर कुण्ड सखी सम्प्रदाय में रस-वैविध्य या विकल्प की अपेक्षा एकनिष्ठता है। इस भङ्गुर लीला में अन्य रसों की समाई वा मिश्रण नहीं है। यही इसका अनन्य माधुर्य भाव है—

रसना कहीं न और, रचवा परखी नहि औरें।

कुंजविहारी केलि होलि इन्निव सब ठौरें॥

मगवत रसिक अनन्य नेक उपदेशों सैवनि।

नैननि मैन जगय रैन दिन देखीं नैननि॥

रसिकों ने इसी कारण अपने सम्प्रदाय को 'अनन्य रसिक' कह कर उद्घोषित किया। व्यास जी के शब्दों में—'रसिक अनन्य ह्यारी जाति।' कुण्डोपासकों के इस 'अनन्य रसिक सम्प्रदाय' का रामोपासकों के 'रसिक सम्प्रदाय' से यहीं प्रस्थान-भेद सूचित होता है। एक शब्द में—रसिक भाव में सखीभाव की समाहिति तो है पर सखीभाव में पूरे रसिकभाव की सम्प्रहिति नहीं है—^२

सन्निदास्य सम्पादि मयि सहचरि करत प्रवेश।

सखीभाव को वह सबै किन्ति लहै न लेत॥

रसिक भाव में फैलाव है तो इस (सखीभाव) में एक संकोच। कभी-कभी इसे कमजोर 'व्यापकता' और 'संकीर्णता' का नाम भी दे दिया गया है। किन्तु, तत्त्वतः बात इसकी उबली नहीं है। रसोपासना के केन्द्रीय प्रसंग में (अवान्तर) भावों का अनेकत्व न तो सम्भव अर्थों में उसका व्यापकत्व है और न एकत्व उसकी संकीर्णता ही। आचार्य हजारी-प्रसाद द्विवेदी के अनुसार—'यह संकीर्णता विहासता की उपलब्धि के लिए है।'^३

अन्ततः सखीभाव और रसिकभाव के भीतर भङ्गुर रस की सचनता और अनेकता के मूल में एक सूक्ष्म कारण है जिसकी ओर संकेत कर देना आवश्यक है। और वह यह है कि कुण्डमेवित के अन्य अनेक सम्प्रदायों में भक्ति के विभिन्न भावों से की जाने वाली रसोपासना

१. डॉ० मगवती प्रसाद सिंह—राम भक्ति में रसिक सम्प्रदाय, पृ० १४३।

२. अनन्य निवचनार्थक शब्द, पृ० ६७।

३. सिद्धान्त सरोवर, पृ० १०।

४. सूर-साहित्य, पृ० १९९।

की निवार कर इस सखी सम्प्रदाय के अग्रगण्य रस का सुख का प्रकाश हुआ है। कविका राम रसिकोपासना में रूप-दृष्टि से यह उप-साम्प्रदायिक वर्गीकरण के हो कर एक-के-सब प्रायः सब रूप में समाविष्ट हैं। राम रसिक बालवली के सखी हैं—^१

संतन के रखर के चारि। सखी सखा विनु सक निहारि।

सिखयें सखी साथ नर-भवि। सकल सिरोगनि तिन्हें सिचारि ॥

• कहना न होना कि रसिकोपासना के क्षेत्र में संवीकृत इन विविध रसों के आधार पर उनका उप-साम्प्रदायिक वर्गीकरण, उनका व्यवस्थित अनुशीलन व कृष्णभक्ति सम्प्रदायों से उसका तुलनात्मक अध्ययन आदि अनेक विषय रसोपासना के जिज्ञासुओं के लिए आज भी करने की शेष हैं।

पुनः लीलापुरुषोत्तम कृष्ण और लीलातामिका राधा के माधुर्यप्रधान वृत्त में भृंगार रस का यह केन्द्र न जहाँ पारस्परिक और सहज संभव है वहाँ सीता-राम के ऐश्वर्य-प्रधान वृत्त में माधुर्य की अनन्य और अमिश्र अनुभूति पारम्परिक और सहज नहीं है। यही कारण है कि रामभक्ति के भृंगारी सन्तों की रसिक साधना-प्रणाली ऐश्वर्य और माधुर्य (वैषी और रामानुगाः दास्य और मधुर) के युगल पुलिनों को जूमती हुई प्रवाहित होती है। स्वभावतः यहाँ जबकि—^२

गहि केवल माधुर्य पुनि, बरै न चित ऐश्वर्य।

रसिक ताहि नहि मानिये, राम उपासक बरै ॥

माधुर्य पर ऐश्वर्य का शासन है वहाँ निरन्तर-निरुजबिहारी के ललित स्वरूप पर सोने का मूलम्मा रास नहीं आता। यहाँ तो—‘प्रेम गली अति साँकरी, तामें दो न समाहि’ की-सी स्थिति है। कदाचित् इसी कारण सखीभाव के रामोपासकों ने इसी भाव के कृष्णोपासकों से अपना प्रस्थान-भेद सूचित करने के लिए पीछे उनकी ‘रसिक छाप’ लेकर अपने सम्प्रदाय को घूमघाम से ‘रसिक सम्प्रदाय’ घोषित किया।

इन्हीं भिन्न दृष्टि-बिन्दुओं के प्रभाव-स्वरूप दोनों की रसोपासना-प्रवृत्ति प्रायः एक-सी होकर भी यदाकदा भिन्न दिशावी देती है। जैसे दोनों ही सखी-साधनाओं में दिव्य देह की प्राप्ति और तदर्थ सद्गुरु की वीक्षा आवश्यक है। पर, वीक्षा-ग्रहण से लेकर भाव-सेवा तक में वैषी और रामानुगा के मध्य रूप-छाँह (विशिष्ट-निषेध की) बनी रहती है। सखीभाव इसी अर्थ में भाव है और रसिक सम्प्रदाय इसी अर्थ में सम्प्रदाय।

तो, रसिक साधना का मूलाधार है—सखीभाव। यह लियोपाधिबिनिर्मित रस-साधना है। कृष्ण की मुखोपासना को केन्द्र बना कर इस भाव का साम्प्रदायिक विस्तार

१. सिद्धान्त तत्त्व दीपिका, पृष्ठ ३४।

२. रसिक गली—अनन्य तरंगिनी, पृ० ३।

तना जो पीछे राम-रसिक सम्प्रदाय पर भी बँबोरे की तरह तन गया। 'पुराण संहिता' में ही सर्वप्रथम इसका आदि उल्लेख प्राप्त होता है—

सखी भावाभ्याः सर्वं वृत्वा तद्विरहं व्यथाम् ।

अनुभूय सखी रूपं पीलीकं मूयमाप्स्यथ ॥

अर्थात्, जगन्मत् के मूल रूप की प्राप्ति हेतु सखीभाव की भावे-पीड़ा की अवधारणा साधना के क्षेत्र में आवश्यक है।

—रीडर, स्नातकोत्तर हिन्दी विभाग,
भाबलपुर विश्वविद्यालय, भाबलपुर

पुस्तक-परिचय

०

अनामदास का पोथा अश्वरैख आख्यान : लेखक : आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी। प्रकाशक : राजकमल प्रकाशन, ८ नेताजी सुभाष मार्ग, नयी दिल्ली। प्रकाशन वर्ष : १९७६। डिमाई आकार, पृष्ठ १९१, मूल्य : १४ रु०।

‘अनामदास का पोथा अश्वरैख आख्यान’ आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी की चौथी औपन्यासिक कृति है। नाम से लगता है कि यह किन्हीं अनामदास का ही पोथा है, जिसमें रैख आख्यान वर्णित है। भूमिका की विशिष्ट शैली से अनवगत होने पर तो यह भ्रम पुष्ट ही समझिए। लेखक ने ‘बाणभट्ट की आत्मकथा’ को ‘दीदी’ से प्राप्त बतलाया था और ‘चारुचन्द्रलेख’ को अघोरनाथ की संपत्ति घोषित किया था। उसी क्रम में इसे भी एक अपरिचित अनाम व्यक्ति का पोथा बताया है। ये अनामदास और कोई नहीं, स्वयम् आचार्य जी ही हैं। भूमिका में नाम की दार्शनिक एवं भाषा मनोविश्लेषणपरक चर्चा विद्वानों के लिए अतिरिक्त लाभ है, यह प्रासंगिकता अनामदास को और उभारती है।

भूमिका में रैख आख्यान के संदर्भ में संकेत है, कि लेखक ने चालीस वर्ष पूर्व यानी सन् १९३६ में ‘बड़े हल्के मनोभाव से’ एक कहानी लिखी थी—‘सब हवा है।’ इसमें छान्दोग्य उपनिषद् में आई रैख की कथा है कि वह एक रथ की छाया में बैठ कर शरीर झुजलाता रहता था। तपस्वी ऐसा कि हंस भी प्रशंसा करते थे। उनकी बोली सुन कर जिज्ञासु राजा जानभूति रैख के पास बहुत संपत्ति ले कर ज्ञान प्राप्त करने पहुँचा किंतु रैख ने धृष्ट की मान देना स्वीकार न किया। राजा दुबारा अपनी सुन्दर कन्या लेकर उनके पास गया। जब रैख प्रसन्न हुए कन्या स्वीकार कर ली और उपदेश किया, कि वायु ही जगत् का कारण है। उसी में सब कुछ लीन हो जाता है। इस उपनिषद्-कथा में स्पष्ट नहीं है कि रैख रथ की छाया में ही तपस्या क्यों करते थे। उनके शरीर की (पीठ की) झुजली का क्या कारण था? कन्या स्वीकार कर तपस्वी ने निवृत्ति के स्थान पर प्रवृत्ति-मार्ग क्यों अपना लिया? कदाचित् लेखक ने इन प्रश्नों को ध्यान में रख कर ही प्रस्तुत उपन्यास में रैख कथा पल्लवित की है।

ऋषि रैख का पुत्र रैख बचपन में ही अनाथ हो गया किंतु पिता के आश्रम में चलने वाले चिंतन-मनन की छाप उस पर ऐसी पड़ी कि भौतिक चिंताओं से अपरिचित रहा और चिंतन में लीन रहता हुआ वह बालक से किशोर और किशोर से तरुण हो गया, अपने चिंतन से उसने ‘वायु’ को परम तत्त्व अनुभव किया। एक दिन नदी-तट पर बैठा वायु की प्राणवत्ता का प्रत्यक्ष प्राप्त कर रहा था कि तूफान आ गया। उसकी चपेट में वह नदी की लहरों में बड़ी बेर तक डूबता-उतरता रहा। फिर भी वायु की शक्ति के अनुभव से विमोह था। तूफान

[भाग १२ : संख्या ३, ४]

धमने पर होश आया तो रैक्व जी एक ओर को चल दिए। मार्ग में पड़ा था उलटा रथ और मुर्दा गाड़ीवान। थोड़ी दूर दृष्टि डालने पर आश्रमों में जगमगाती एक युवती नी बेहोश पड़ी दिखाई दी। मोले रक्व ने स्त्री-सौंदर्य पहले देखा नहीं था। युवती के नेत्रों और केशों की सुंदरता पर मुग्ध हो कर हाथ फेरने लगे। यह राजा जानभुति की कन्या जाबाला थी, जो अपनी मौसी के यहाँ जा रही थी। तूफ़ान में रथ उलट गया और यह दुर्गति हुई। रैक्व ने उसके प्राण बचाए थे, इसलिए उनके व्यवहार पर वह क्रुद्ध नहीं हो सकती थी। उसने रैक्व के सहज मोलेपन का अनुमान कर समझाया कि एक युवक का अपरिचित युवती से कैसा व्यवहार उचित माना जाता है। रैक्व संशोधन तक तो जानते न थे। जब जाबाला ने बताया कि उसे 'शुभा' कह सकते हैं, तो उन्होंने इसे नाम समझा और लगे उससे ज्ञान-वर्चा करने। जाबाला को बताने लगे कि 'हवा' ही सब कुछ है पर वह याज्ञवल्क्य के स्वर में 'आत्मा' को गौरव दे रही थी। रैक्व उस वर इतना रीस गए कि उसे अपनी पीठ पर बैठा कर संतुष्ट तक पहुँचाने को तैयार हो गए। मोलेपन की भी हद होती है। जाबाला ने इसका अनौचित्य बताया। तब तक उसे दौड़ते हुए राजतेवक आ पहुँचे और उसे ले गए। इस घटना का रैक्व पर विचित्र प्रभाव पड़ा। उलटे पड़े रथ को सीधा कर वे उसके नीचे ही तप करने लगे। उनकी पीठ में सनसनाहट या खुजली रहने लगी, जिसे रथ से पीठ रगड़ कर शान्त करते रहते। दीन-दुनिया से उन्हें कोई मतलब न पहले था, न अब रहा।

जाबाला राजा जानभुति की इकलौती मातुहीना कन्या थी। आचार्य औदुम्बरायण ने उसे शिक्षा दी। वे उसके प्रति गुरु भाव ही नहीं, अगाध बत्सलता भी रखते थे। जाबाला किशोरवस्था तक आते-आते अच्छी बिहुषी हो गई थी। आचार्य से निरंतर ज्ञानवर्चा करते जानभुति भी इधर रुचि रखते थे। किंतु तूफ़ान की घटना के बाद वह गुम-सुम रहने लगी। रैक्व के प्रति उसका आकर्षण अनुराग में बदलता गया और आत्मलीन रह कर वह कमजोर पड़ती गई। राजा और आचार्य चिंतित हुए। राजा को जानकारी में बताया कि गंधर्व नैदी का रक्त ब्रूज रहा है। कोहली लोगों के नाटक से गंधर्व-शांति हो जाती है। राजा ने कोहलियों को बुला लिया। तैयारियाँ होने लगीं। जाबाला की मौसैरी बहन अकम्पती भी इस उत्सव के दौरान आ गई। उधर, औदुम्बरायण जाबाला के योग्य वर ढूँढ़ने लगे। आश्वलायन को उन्होंने उपयुक्त देखा; स्वीकृति भी ले ली। लौट रहे थे तो मार्ग में हंसों के दल चिल्लाने लगे 'रयिक्व', 'रयिक्व'। आचार्य ने समझ लिया कि हंस रैक्व के ज्ञान की पशंसा कर रहे हैं। आकर जानभुति को बताया तो वे रैक्व से ज्ञान प्राप्त करने को जाकुल हो उठे। आचार्य को उन्हें लिवा लाने भेजा। रैक्व रथ के नीचे बैठे पीठ खुजला रहे थे। बोले—“आकर अपने राजा से कहिए मैं कुछ नहीं जानता। शुभा जैसी कोई स्त्री मिल जाए तो उसी से ज्ञान-वर्चा करें।” (पृ० ४४)। औदुम्बरायण को उन्होंने बायु का ही महत्व बताया और बिना परीक्षा किए कोई बात मान लेने को—नेयता को—‘गृह धर्म’ कहा। फिर आचार्य को चकित छोड़ कर अज्ञात की ओर चक दिए। नदी के घाट पर उन्हें एक बुढ़ा तपसी मिली।

तापसी महर्षि जीवस्ति की पत्नी थीं। रैक्व को देख कर उनमें भातृत्व भाव जगा। वे उन्हें अपनी कुटी पर ले आईं। रैक्व उन्हें 'माता' कहने लगे। माता भी ने रैक्व को व्यवहार काफ़ूर-काफ़ूरि : पृ० १८८]

की अनेक बातें बताईं। रैक्व संसार में 'सुभा' को ही अपना गुरु मान रहे थे। उनकी बातों से माता जी समझ गई कि वह राजकन्या में अनुरक्त है। अपने अनुराग को इस रूप में व्यक्त कर रहा है। वे रैक्व को ओषस्ति के पास ले गईं। उन्होंने सनसनाया—“एकान्त का तप बड़ा तप नहीं है, बेटा देखो संसार में कितना कष्ट है, रोष है, शोक है, दण्डिता है... जिसे वह सत्य प्रकट हो गया है कि सर्वत्र एक ही आत्मा विद्यमान है, वह दुःख कष्ट से जर्जर मानवता को कैसे उपेक्षा कर सकता है वस्? (पृ० ५९)। उनके पास से लौटे, तो दृष्टि ही बदल गई थी। मार्ग में थकी-हारी स्त्री को देखा। उसका बच्चा मरणासन्न था। रैक्व द्रवित हो उठे। पानी पिला कर आश्वस्त किया और साथ ही माता जी के पास ले आए। यह मृत गाड़ीवान की विषम विषया थी। अब रैक्व की बीबी बन गई। कुटी में ही रहने लगी। रैक्व माता जी के साथ आस-पास के गांवों में घूमने लगे। दीन-दुखियों की सेवा में मन लगाया। एक दिन तो बोले—“मैं आज समाधि नहीं लग पा रही हूँ। आँखों के सामने मूखे-नंगे बच्चे और कातर दृष्टि वाली माताएँ ही दिख रही हैं।” (पृ० ८२)

उस समय अकाल और मुखमरी की स्थिति थी। राजा जानभूति जनता से दूर थे। उन दिनों गंधर्व-शांति का उपक्रम चल रहा था; जनवर्ग की दशा देखने को फुरसत कहाँ? कोहलियों ने रंगमंच बनाया। जाबाला की गंधर्व-शांति के लिए कोहली आचार्य ने पूजन किया। फिर नाटक अभिनीत हुआ जिसमें ऋष्यशृंग और सुव्रता का कथानक था। ऋष्यशृंग ने बचपन से ही 'स्त्री' को नहीं देखा था। तपस्यारत थे। भयभीत इन्द्र ने अप्सराओं को उन्हें तपोभ्रष्ट करने भेजा। वे भोले ऋषि को छलती रहीं पर एक अप्सरा सुव्रता ऋषि के मोलेपन पर मुग्ध हो उठी। शाप की भी परवाह न कर उनके साथ रह गई। जाबाला रैक्व के भोले भाव पर रोषी थी। आत्मा सदृश कथा ने उसे रुला दिया।

इसी बीच माता जी राजा तथा जाबाला से मिलीं। दीन-दुखियों के प्रति ध्यान देने की प्रेरणा की। जाबाला उनसे बहुत प्रभावित हुई। रैक्व माता जी के आश्रम में है, यह जानकर खुश भी हुई। कालांतर में गाड़ीवान की विषया ऋजुका उससे मिलने आई। जाबाला और पूरा राजपरिवार गाड़ीवान की मृत्यु की ओर से उदासीन था। किसी ने भी खोज-खबर न ली थी कि उसके घरवाले कहाँ हैं? जाबाला ने ऋजुका से क्षमा माँगी और रैक्व के हाल-चाल भी पूछे। अरुन्धती उसके अनुराग को ताड़ गई थी। जब जाबाला उसे रथ के पास नित्य दीपक जलाने की हिदायत कर रही थी, तो अरुन्धती ने और जोड़ा—“देख मेरी ओर से भी दो फूल नित्य चढ़ा देना। एक देवता से भी जो बढ़कर हो उसके लिए, दूसरा दिव्य लोक की पवित्र किरण के निमित्त” (पृ० १२७)।

माता जी ने राजा के यहाँ से लौटकर रैक्व का उपनयन कराया। एक वर्ष में ही उसने अनेक विद्याएँ सीख लीं। आश्वलायन से मित्रता की और भोले भाव बता गया कि उसकी गुरु 'सुभा' हैं। आश्वलायन ने जब जाना कि 'सुभा' उनकी भवैतर जाबाला ही हैं, तो तत्काल पत्र द्वारा औदुम्बरायण को सूचित कर दिया कि जाबाला के योग्य वर रैक्व ही हैं। उषर औदुम्बरायण को जब ज्ञात हुआ कि जाबाला रैक्व में अनुरक्त है तो खिन्न हुए क्योंकि वे स्वयं आश्वलायन से स्वीकृति ले चुके थे। अब क्या करें? दुविधाग्रस्त आचार्य कहाँ चल

दिए। जाबाला इन परिस्थितियों में और उदास रहने लगी। अंततः अन्य दिशा में मन लगाने के लिए वह माता जी के आश्रम में आ गई। वहीं रैक्व से भेंट हुई। उनकी पीठ अब भी खुजला रही थी। वे उससे फिर न अलग होने की याचना करने लगे। किंतु ऐसी वार्ता कोई सुन न ले, इसलिए जाबाला ने उनसे अन्यत्र चले जाने के लिए कहा। टालमटोल कर वे चले गए। आश्वलायन ने उनकी भेंट एक जटिल मुनि से कराई जो घास छील रहे थे। मुनि ने रैक्व की हस्तरेखाएँ देखकर उन्हें 'विवाह' के बजाय 'उद्वाह' करने की सलाह दी। उद्वाह यानी ऐसा समझौता, जिसमें पति-पत्नी एक दूसरे को ऊपर की ओर ले जाते हैं—आध्यात्मिक विकास करते हैं।

आश्वलायन के पत्र से आश्वस्त होकर राजा जानश्रुति रैक्व का वरण करने आश्रम पहुँचे। अपनी इच्छा व्यक्त की कि ज्ञानयज्ञ में ऋत्विज बना कर कन्यास्न करंगे। संतुष्ट होकर रैक्व ने कहा "मैं इस शोभन मुख की उपेक्षा नहीं कर सकता। मैं तो इसके उपोद्-ग्रहण मात्र से कृतार्थ हूँ।" (पृ० १८३)।

इस कथानक में रेखाएँ औपनिषदिक कथा की हैं किंतु उनमें रंग भरा है लेखक ने अपने विवेक से। ऐसी स्थिति में एक खतरा यही रहता है कि कमी-कमी कथा के पात्रों और उनके वातावरण एवं देश-काल के चित्रण में सामंजस्य नहीं रहा करता। किंतु यह उपन्यास इसका अपवाद है। विभिन्न घटनाओं का संयोजन पात्रों के देशकाल के अनुरूप ही हुआ है। साथ ही, लेखक ने अनेक जनविश्वासों को भी यथावकाश कथा में गूँथ दिया है। जैसे, लोग कहते हैं, कि युवा कुमारों, कुमारियों को गंधर्व पीड़ित करता है। वे बेचारे इसीलिए दुबले होते जाते हैं, लेकिन इस विश्वास की गहराई में जाने का उपक्रम अभी तक नहीं हुआ था। आचार्य द्विवेदी ने स्पष्ट किया है, कि गंधर्व ही कन्दर्प या कामदेव है, जिसके प्रभाव से युवा हृदय बेचैन रहता है। इसका रहस्य उन्होंने शब्दों की भाषिक संरचना एवं उच्चारण भिन्नता में खोजा है। वाचकनु के मत से कपिश-मांघार के लोग कोमल बर्णों के स्थान पर पुरुष बर्णों का प्रयोग करते हैं। 'गगनम्' को 'ककनम्' कहते हैं। इसी तरह 'गन्धर्व' हो गया 'कक्षर्प' (कन्दर्प)—(पृ० १४१)।

लेखक ने भाषागत परिवर्तन के आधार पर विकसित लोकविश्वास के अतिरिक्त मानसिक विपर्यास से शरीरगत विकृति का भी चित्रण किया है। लोक व्यवहार से अनबगत रैक्व जाबाला को पीठ पर बैठा कर ले चलने की अभिलाषा व्यक्त करते हैं। अनौचित्य बताये जाने पर भी वे इस अभिलाषा मात्र को संवृत नहीं कर पाते। अभिलाषा उनके अचेतन में गहरे पैठ जाती है। इससे उनकी पीठ में बराबर सनसनाट या खुजली चलती रहती है। अचानक घटित घटना के प्रभाव से लोग किस तरह पक्षाघात ग्रस्त हो जाते हैं, यह आए दिन हम देखते ही रहते हैं। मानसिक आघातों का शरीर पर प्रभाव अज्ञात नहीं है।

क्योंकि रथ के कारण ही रैक्व को जाबाला के दर्शन हुए थे अतः उनकी चेतना ने अनुराग के साधनरूप में उसका वरण कर लिया था। उससे रगड़ने पर पीठ की खुजली शांत हो जाती थी। स्पष्ट है कि लेखक ने उपनिषद्-काल के चिंतन-मनन करने वाले पात्र के जीवन की गुत्थियाँ मन के स्तर पर ही सुलझाई हैं। लगता है मन की आंतरिक प्रवृत्तियों जाबाला-मार्यशीर्ष : शक १८९८]

में मुग़ बसलने पर भी कोई खास अंतर नहीं आया है। कायक की पुस्तकें मानसिक उपचार के उदाहरणों से भरी पड़ी हैं। मनोव्यथाएँ आदिम अवस्था में भी थीं, आज भी हैं। उनका प्रभाव मानव-शरीर पर तब भी पड़ता था, आज भी पड़ता है। आचार्य जी ने प्रसन्न शैली में सहज ढंग से पीठ की जिस सनसनाट का जिक्र किया है, वह मसौल नहीं एक व्यक्ति का सत्य है। उसके पीछे उसकी गहन अतृप्ति छिपी हुई है। यह लेखक का कौशल है, कि वह इतने बड़े सत्य को रैक्व के मोलेपन का अंग बनाकर प्रस्तुत करता है।

उपन्यास में रैक्व मुख्य पात्र है। बाकी जितने भी पात्र हैं, सब उसके विकास में सहायक हैं। जाबाला उसकी प्रेरणाशक्ति है। औषस्ति तथा माता जी उसके लिए प्रवृत्ति का रास्ता प्रशस्त करते हैं। पहले रैक्व ने तप और आत्मज्ञान को ही चरम सत्य मान रखा था। परंतु औषस्ति ने समझाया—“सज्जनों का संग, सद्ग्रंथों का अध्ययन, सत्य पर बुढ़ आस्था, और दुःखी जनों की सेवा ही परम धर्म है।” (पृ० ५९) आश्वलायन को औदुम्बरायण ने जाबाला के लिए वर-रूप में स्वीकार किया था परंतु जब उसे ज्ञात होता है, कि मित्र रैक्व की ‘धुमा’ बही राजबाला है, तो उसने औदुम्बरायण को पत्र लिख दिया कि जाबाला के लिए रैक्व ही योग्य है। लेखक चाहता तो आश्वलायन को प्रतिनायक के रूप में रख सकता था किंतु उसने वैसा किया नहीं, एक संकेत भर कर दिया है—“रैक्व के सिवा दूसरा होता तो आश्वलायन के चेहरे की कालिमा अवश्य देख लेता।” (पृ० १४३)।

‘उद्वाह’ की प्रेरणा करनेवाले जटिल मुनि की फक्कड़ाना मस्ती उपन्यास में बड़ा महत्व रखती है। इस पात्र के माध्यम से लेखक ने उपनिषद्-काल के विविध मतवादियों की ईषद् झलक प्रस्तुत की है। वेद और यज्ञ में निष्ठा रखकर ज्ञान-वर्चा करनेवाले होते थे ‘ऋषि’ और स्वतंत्र चिंतन करने वाले—‘मुनि’। ऐसा ही फक्कड़ पात्र है, ‘मामा’ जो न ऋषि है न ‘मुनि’ पर है सबसे ऊपर सबसे विशिष्ट। दुर्मिसजर्जर बच्चों की सेवा करता है। गाँव के दीन-दुखियों के लिए अन्न जुटाता है। बच्चों को शहद का शबंत पिलाकर कहानियों में बहलाए रखता है। साधारण आदमी है लेकिन लोगों का दुःख-दर्द समझता है। सीमा भर उपचार करता है। उसका अपना कोई नहीं है। सबको वह अपना समझता है। समाज के लिए उसने अपना उत्सर्ग कर दिया है। लगता है, सच्चे सार्थक मानव की कल्पना आचार्य जी ने इसी पात्र के रूप में की है।

राजा जानश्रुति अमिजात पात्र है। उसकी मानसिकता दूसरे ढंग की है। अपनी समृद्धि से संतुष्ट है और ज्ञान में रुचि रखता है। प्रजावर्ग की उसे परवाह नहीं। तूफ़ान में गाड़ीवान मर गया किंतु उसकी विधवा और परिजनों की खबर तक न ली। गाँवों में भुख-मरी फैली है, फिर भी बेटी की गंधर्व-शांति के लिए नाटक करा रहा है। प्रजा की बहु-बेटियों से जैसे उसका कोई नाता ही नहीं है।

रैक्व और जाबाला के रूप में जीवन की पूर्णता कैसे अर्जित की जाए, इसे दिखाना लेखक का इष्ट रहा है। तप और ज्ञान, ऐकान्तिक ध्यान और निवृत्ति जीवन का एक पक्ष है। दूसरा और कदाचित् इससे सबल पक्ष है, जीवन में प्रवृत्त होना, दीन-दुखियों का दुःख दूर करना और श्रेष्ठ आदर्शों की प्रतिष्ठा करना। जो जीवन से पराक्रमुख होकर के अपनी

उद्यती चाहता है, वह अपूर्ण है। रैब-बाबाला का उद्वाह कर उसी पूर्णता की प्राप्ति के लिए यत्न पर दिखाया गया है।

आचार्य जी ने ऋषियों की ज्ञान-वर्षा के प्रसंगों के माध्यम से उस युग की तत्त्वचिन्तन-परक मानसिकता का चित्रण कर बालावरण को स्वाभाविक रूप दिया है। अन्य उपन्यासों की भाँति इसमें भी समस्त मानवता के प्रति उनकी अगाध निष्ठा व्यक्त हुई है। यहाँ भारतीय महर्षियों का सनातन स्वर मुखरित हुआ है कि, "जिसे यह सत्य प्रकट हो गया है कि सर्वत्र एक ही आत्मा विद्यमान है, वह कुछ कष्ट से जर्जर मानवता की कैसे उपेक्षा कर सकता है?" (पृ० ५९)। उनकी यह मानवतापरक दृष्टि उन्हें अन्य उपन्यासकारों और रचनाकारों से ऊपर ले जाती है। वे मानव-जीवन को समस्त या पूर्ण देखना चाहते हैं, खंडित नहीं। 'रैब आस्थान' मानव की पूर्णता की ओर अग्रसर होने की कहानी है।

भाषा के स्तर पर इस कृति की रचयिता का अगला चरण कह सकते हैं। इसमें आचार्य जी संस्कृतनिष्ठता से सहजता की ओर बढ़े हैं। 'बाणभट्ट की आत्मकथा' और 'चार-चन्द्रलेख' जैसी संस्कृतप्रियता यहाँ नहीं है। रंगमंच की सज्जा जैसे वर्णन आज की भाषा में हैं, स्थानांतरित भाषा में नहीं। जगह-जगह शब्दों का भाषिक और मानसिक विश्लेषण लेखक के अतिद्वयी पाण्डित्य का द्योतक है। 'सहज' के 'हज' से फारसी 'हज्जार' का विकास हुआ है, गन्धर्व, और 'कन्दर्प' में कोई सम्बन्ध है; जैसी नैसर्गिक चर्चा अत्यन्त रोचक बन पड़ी है।

भाषा और विचार दोनों दृष्टियों से यह हिन्दी की ऐसी कृति है जिस पर गर्व किया जा सके। सच तो यह है, कि आंदोलनों और विकृतियों की सांप्रतिक सम्यता के कोलाहल में विश्व मानवता का स्वर मुखरित करनेवाला यह उपन्यास भारतीय मनीषा की उदात्त अभिव्यक्ति है।

—डॉ० आनन्दमंगल बाजपेयी

○

निबन्धकार रामचन्द्र शुक्ल : लेखक : डॉ० रामलाल सिंह। प्रकाशक : साहित्य सहयोग, इलाहाबाद। मूल्य : विद्यार्थी संस्करण १५ रु० एवं पुस्तकालय संस्करण २० रु०।

डॉ० रामलाल सिंह का शोध-प्रबन्ध, "आचार्य शुक्ल का समीक्षा-सिद्धान्त" बहुत वर्षों-पूर्व प्रकाशित हुआ था। तत्पश्चात् आचार्य शुक्ल के निबन्धकार व्यक्तित्व को विशेष सन्दर्भ में रखकर लेखक ने अध्येताओं एवं विद्यार्थियों की दृष्टि से यह पुस्तक तैयार की है। आज की अधुनातन समीक्षा-पद्धति मूल्यांकन व आकलन के लिए तमाम समीक्षकों के उद्धरणों या आलोच्य कृती के अंतों पर आधारित नहीं है बल्कि समीक्षक अपनी अनुभव-दृष्टि एवं समझ को ही कृति या कृती पर केन्द्रित करता है। इस दृष्टि से डॉ० सिंह ने उद्धरणों की भीड़ में अपने प्रस्तुत तथ्यों को भी आवृत्त कर दिया है जो वस्तुतः इष्टचिह्न पद्धति की अलोचना का दोष बन गया है। इस आलोच्य कृति की सभी कमियों या भुणों को एक साथ नहीं उठाया जा सकता है। आरंभ में निबन्ध-विकास को साहित्यिक इतिहास की दृष्टि से देखने पर अनेक अर्थगतियाँ परिलक्षित होती हैं। उदाहरणार्थ निबन्ध-लेखन का आरंभ भारतेन्दु बाबू आर्यभट्ट : वर्ष १८९८]

युग के होता है जो रचनात्मक तत्त्वों से परिपूर्ण है। द्विवेदी-युग के निबन्धों को वस्तुतः आचार्य शुक्ल ने ही आधार दिया है क्योंकि एक ओर रचनात्मक मूल्य-दृष्टि (अर्थात् प्रधान निबन्धों-में) एवं दूसरी ओर वस्तुपरक विषयों पर विचारालोक मूल्य-दृष्टि की विशेषता के कारण उनमें समन्वय बिल्कुल सोज मिलती है। मैंने यह स्थापना की है कि द्विवेदी-युग उपन्यास एवं कहानी के विकास में प्रेमचंद युग है, नाटक के विकास में प्रसाद युग है, इसी प्रकार आलोचना व निबन्ध के विकास में शुक्ल-युग है। द्विवेदी जी केवल एक समय व काळ के केन्द्रीय व्यक्तित्व मान रहे हैं। डॉ० सिंह की दृष्टि पारम्परिक आलोचना-मदति तक ही सीमित है।

यह आलोचना-पुस्तक उद्धरणों की मीढ़ में आलोचक के व्यक्तित्व को आवृत किये हुए है। अनेक पृष्ठ साक्ष्य के रूप में हमारे सामने हैं कि एक ही वाक्य-रचना की सम्पूर्णता में तीन-तीन लोगों के उद्धृत मत आत्मसात् हो गये हैं। आचार्य शुक्ल के निबन्धों में स्थित आलोचना-मूल्य—‘लोक-मंगल की भावना’ वस्तुतः आज के संदर्भों में आम आदमी की जीवनानुभूति पर आधारित है। तत्सम्बन्ध में भी कोई नया परिपेक्ष्य नहीं उद्घाटित हो सका है।

शोधार्थी व परीक्षार्थी को भी सम्भवतः इस पुस्तक से लाभ नहीं प्राप्त हो सकेगा।

—डॉ० विजय शुक्ल

○

श्री रामनारायण उपाध्याय : अभिनन्दन-ग्रंथ—‘माटी की गंध’ : सम्पादक : शिवशंकर शर्मा। प्रकाशक : साहित्यार्चन समिति हरसूद, (म० प्र०)। मूल्य २० द०।

सम्प्रदाय निवासी श्री रामनारायण उपाध्याय के व्यक्तित्व व कृतित्व को प्रकाशित करने के उद्देश्य से यह संकलन तैयार किया गया है किन्तु इसे अभिनन्दन-ग्रंथ आवश्यक रूप से कह दिया गया है। श्री उपाध्याय जी व्यंग्य-लेखक एवं लोक-साहित्य लेखक के रूप में जाने जाते हैं। बेहतर होता कि उनके सम्मान में प्रकाशित इस ग्रंथ में उनके किसी एक पक्ष-विशेष की, सविस्तार सूचनाएँ होतीं तो निश्चय ही हिन्दी-जगत् का लाभ होता। कुछ मिश्रों का उनके सम्बन्ध में विचार व दृष्टिकोण, कुछ चिट्ठियाँ व व्यक्तिगत पत्र और बो-बार लेख अखि स्रज के किसी भी लेखक व उसके परिवेश का बोध नहीं हो पाता। एक पक्षीय प्रशस्ति अथवा फुटकल सम्मतियों से यही समझा जा सकता है कि हिन्दी के एक पुराने लेखक को आलोचना या अभिनन्दन-ग्रंथ के नाम पर अपनी साहित्यिक सेवा का प्रमाण-पत्र कुटान्त अनिवार्य हो गया है।

१. ऐलिय—सम्मेलन पत्रिका, क्याससुन्दर बाबू कलावी विशेषांक में लेखक का लोक-निबन्ध—आधुनिक काल : युग-विज्ञान।

[काल १३ : अंक ३, ४]

फिर भी श्री उपाध्याय के इस तथा-कथित अभिनन्दन-ग्रंथ से अधिक श्रेष्ठ हम 'माटी की गंध' का होना उनमें पाते हैं जो उनके व्यक्तित्व से उद्भूत होकर कृतित्व में सुवासित होता है।

—डॉ० विष्णु गुप्त

⊙

बालमुकुन्द गुप्त के श्रेष्ठ निबन्ध, चिट्ठे और खत : सम्पादक—ओंकार शरद। प्रकाशक : विविध भारती प्रकाशन, इलाहाबाद। मूल्य : बारह रुपए।

सभी हिन्दी प्रेमी बालमुकुन्द गुप्त की साहित्यिक सेवाओं से परिचित हैं। जिस हिन्दी का जन्म भारतेन्दु बाबू ने दिया, उसे नये रूप में प्रस्तुत करने का श्रेय गुप्त जी को है। यह गहन विचारक, निष्पक्ष पत्रकार एवं कुशल निबंधकार थे।

गुप्त जी ने पहले उर्दू-पत्रों का सम्पादन किया, बाद को पं० मदनमोहन मालवीय की प्रेरणा से कालाकांकर से प्रकाशित 'हिन्दोस्थान' पत्रिका के सम्पादकीय विभाग में कार्य करने लगे। यद्यपि इन्होंने कई पत्रों का सम्पादन किया, फिर भी 'भारतमित्र' के सम्पादक के रूप में इन्हें अग्र्य ख्याति प्राप्त हुई।

प्रस्तुत पुस्तक में गुप्त जी के १० श्रेष्ठ निबन्ध एवं १४ शिवशम्भु के चिट्ठे और खत संग्रहीत हैं। ये सभी लेख 'भारतमित्र' में प्रकाशित हो चुके हैं जिनका चुनाव हिन्दी के प्रसिद्ध अनुवादक एवं लेखक श्री ओंकार शरद ने किया है। गुप्त जी ने शिवशम्भु शर्मा नाम से शिवशम्भु का चिट्ठा शीर्षक से एक लम्बी लेखमाला भारतमित्र में प्रकाशित की। ये पत्र राजनीतिक हैं। इन पत्रों में लार्ड डफरिन, एलगिन, कर्जन एवं मिंटो जैसे प्रसिद्ध बाइसरायों के शासन-काल की विशेषताओं का व्यंग्यात्मक वर्णन किया गया है। मूक जनता के दुःख-दैन्य को इन्होंने वाणी का रूप दिया है। अंग्रेज अधिकारियों की बड़ी निर्मीकता से आलोचना की गई है। यहाँ पर एक उदाहरण दे देना अनावश्यक न होगा।

“कृष्ण हैं, उदब हैं पर अजवासी उनके निकट भी नहीं फटकने पाते। राजा है, राजप्रतिनिधि है, पर प्रजा भी उन तक रसाई नहीं। सूर्य है, चूप नहीं, चन्द्र है चाँदनी नहीं। माई लार्ड नगर में हैं, पर शिवशम्भु उनके द्वार तक नहीं फटक सकता है।”

इसी प्रकार की जोरदार सशक्त भाषा में अपने विचारों को प्रकट किया है। पुस्तक पठनीय है। इसकी साज-सज्जा भी आकर्षक है। छात्रों के लिए पुस्तक की विशेष उपयोगिता है, इसमें सन्देह नहीं।

—कृष्ण नारायण लाल

⊙

विज्ञान-दर्शन : लेखक : डॉ० वीरेन्द्र सिंह। प्रकाशक—साहित्य सहयोग, इलाहाबाद।

मूल्य : विद्यार्थी संस्करण १५ रु०, पुस्तकालय संस्करण २० रु०।

विज्ञान-दर्शन की लेखक ने सीलह अध्यायों में विभाजित किया है। विज्ञान को मात्र वस्तु-जगत् में होने वाले नये आविष्कारों तक समझने की सीमित दृष्टि सामान्य लोगों में फैली है, [आचार्य-संस्कृत-शोध सं. १८९८]

की नहीं है। लेखक ने यह बताया है कि विज्ञान मनुष्य की मानसिकता से भी बहुत दूरा है जो मानव जीवन-मूल्य के रूप में स्थित है एवं विरन्तर है। साहित्य व कला के भीतर मनुष्य की चेतना के विकास को क्या सम्बन्ध हो सकता है, ऐसे दार्शनिक विषय को लेखक ने बहुत प्रस्तुत करके हिन्दी साहित्य की महती सेवा की है।

संभवतः विज्ञान के दार्शनिक विवेचन की यह हिन्दी की पहली पुस्तक है।

—डॉ० देवराजजी मुखर्जी

①

शंकरदेव साहित्यकार और विचारक—डॉ० कृष्णनारायण प्रसाद 'मागध'। प्रकाशक: पंजाबी यूनिवर्सिटी, एटिवाला, १९७६, पुस्तक संख्या ४८६। मूल्य: अज्ञात।

डॉ० कृष्णनारायण प्रसाद 'मागध' कृत 'शंकरदेव साहित्यकार और विचारक' नामक ग्रंथ के अवलोकन का अवसर मिला। पंद्रहवीं-सोलहवीं शती में भारत के पूर्वार्ध में आविर्भूत महापुरुष शंकरदेव कवि, नाटककार, दार्शनिक, वैष्णवमत-संस्थापक, रंगवीथक, समाज-सुधारक और क्रांतिकारी भृगुदृष्टा के रूप में अग्रतिम रहे हैं। यदि वर्तमान संसदीय समाज को महापुरुष शंकरदेव के विचारों की प्रतिभूति कहा जाए तो इसमें किंचित्पात्र अत्युक्ति नहीं होगी। हिन्दी क्षेत्र के अर्थ में श्रीस्वामी तुलसीदास की जितनी महत्ता है, उससे कई गुनी अधिक महत्ता महापुरुष शंकरदेव की असंमीमायी क्षेत्र के लिए है। भारत के इस महान् पुरुष के संबंध में राष्ट्रभाषा में ऐसी कोई पुस्तक उपलब्ध नहीं थी जो उनके जीवन और कृतिरत्न के विषय में सांगोपांग विवेचन प्रस्तुत कर सके। यह चिन्ता का विषय था। डॉ० मागध के पूर्ण कतिपय विद्वानों ने शंकरदेव के विवेच में लिखा, किन्तु किसी ने इस विस्तार और गहनतापूर्वक विचार नहीं किया जितना प्रस्तुत ग्रंथ में किया गया है। किसी ने अर्थिक नाटकों के विषय में कुछ कहा-सुना, किसी ने बरगीत के विषय में कुछ सूचनाएँ दीं, किसी ने उन्हें वैष्णव कवियों की पंक्ति में बैठा कर कुछ बिचार-विमर्श किया और किसी ने उनके अर्थ-कुल-साहित्य का संपादन किया, किन्तु उनके संपूर्ण साहित्य की अध्ययन का विषय बनाकर किसी हिन्दी विद्वान् ने कोई ग्रंथ नहीं लिखा।

प्रस्तुत ग्रंथ की डॉ० मागध ने अवलिखित बस अध्यायों में अनुसूचित किया है—

१. जीवन-चरित, २. रचनाएँ, ३. काव्यरस, ४. रचनाओं के कारक-सत्त्व, ५. धर्म, ६. प्रसिद्धि, ७. समाज-दर्शन, ८. काव्य-सौष्ठव, ९. नाटक और १०. समापन।

उक्त अध्यायों को उपयुक्त उपसंघों में विभाजित करके अध्ययन को सुविस्तृत बनाने की पूरी चेष्टा की गई है।

मनुष्य का व्यक्तित्व परिस्थितियों के ही सन्नि में डलता है। साहित्यकार भी इसका अन्वेषण नहीं है। शंकरदेव किसी साहित्यकार की कृतियों का अध्ययन करने के लिए उसकी परिस्थितियों का परिचित अवश्य है। लेखक ने शंकरदेव के पूर्ववर्ती तथा समकालीन असमी समाज की राजनीतिक, सामाजिक और धार्मिक दशाओं का विव 'रचनाओं' के माध्यम से

[१९७६ ई. अक्टूबर]

तत्त्व' तथा 'समाज-दर्शन' नामक अध्यायों में प्रस्तुत करके उनकी परिस्थिति का अन्वय आकलन किया है।

शंकरदेव के काव्यकर्मों का लेखक ने अनेक दृष्टियों से वर्गीकरण किया है। संस्कृत काव्यशास्त्र की दृष्टि से उनका वर्गीकरण कठिन है, क्योंकि वे उक्त काव्यशास्त्र को दृष्टि में रखकर लिखे ही नहीं गए हैं। ऐसी स्थिति में प्रत्येक और नव्य काव्यशास्त्र-समन्वित दृष्टिकोण का आशय लेना पड़ा है और यही उचित भी है।

महापुरुष शंकरदेव ने भागवतपुराण के अधिकांश स्कंधों का अनुवाद उसी अर्थ में किया है जिस अर्थ में महात्मा सूरदास ने। उन्होंने कहीं कथा-प्रसंग को चलता कर दिया है, कहीं विस्तृत कर दिया है, कहीं श्रीमरी टीका का अनुवाद किया है और कहीं अपनी मौलिक प्रतिभा का परिचय दिया है। लेखक ने इस विषय का भी विवेचन किया है कि अमुक स्थल का अनुवाद इस प्रकार का है। उसने शंकरदेव के काव्य का वर्ण्यवस्तु, शब्दशक्ति, गुण, वृत्ति, रीति, रस, अलंकार, पितृ, गीति, शैली आदि सभी दृष्टियों से विवेचन किया है। शंकरदेव के काव्य का शास्त्रीय दृष्टि से पर्यवेक्षण का यह स्तुत्य प्रयास है। उनके अधिकांश नाटकों को भारतीय नाट्य साहित्य के परंपरित विकास में स्थापित करके उन्हें परखने की चेष्टा की गई है। जो तो लेखक ने उनके नाट्यसाहित्य का प्रायः सभी अपेक्षित दृष्टियों से विवेचन किया है, पर यता नहीं क्यों उसने कार्यावस्थाओं, अर्थ-प्रकृतियों और पंचसंधियों के विषय में कोई चर्चा नहीं की है। इस प्रसंग की भी थोड़ी बहुत चर्चा अपेक्षित थी।

उपर प्रस्तुत की गई अध्यायों की सूची से स्पष्ट है कि लेखक ने शंकरदेव की दार्शनिक मान्यताओं और उनकी शक्ति के विषय में भी विस्तृत विचार किया है। इस संदर्भ में उसने शंकरदेव के तत्त्वबन्धी मान्यताओं को दर्शन और शक्ति के विकास की शृंखला में स्थापित किया है।

लेखक ने शंकरदेव तथा गोस्वामी तुलसीदास के वर्णवर्णन में पाँच स्थानों पर उक्त काव्य का उल्लेख किया है।^१ यह उसके सूक्ष्म अध्ययन का परिचायक है। लेखक ने यह उल्लेख किया है कि केलिगोपाल नाटक में 'राधा का वर्णन' हुआ है।^२ यह बात तो ठीक है, पर इस रचना को छोड़ कर शंकरदेव साहित्य में कहीं भी राधा का नाम नहीं है और न एक-द्वितीय वर्ण में राधा का कोई स्थान है। ऐसी दशा में श्री कालिराम मेहरी ने यह तर्क उपस्थित किया है कि उक्त नाटक में राधा का नाम परवर्ती प्रयोग है।^३ लेखक को इस तथ्य का भी उल्लेख करना चाहिए था। शंकरदेव के नाटकों में हास्य-तत्त्व की चर्चा करते हुए लेखक ने लिखा है कि 'विकृतक का इन नाटकों में अभाव है, किंतु वेदनिधि (रुक्मिणीहरण), नन्द

१. पृष्ठ ४१४।

२. पृष्ठ २८७।

३. डॉ० अकाशकी, पृ० ५१-५२ जबकि इन संश्लेषणों के लेखक—डॉ० संश्लेषण (महापुरुष शंकरदेव-अन्वय-संश्लेषण), पृ० ४०, प्रकाशक—हिन्दी साहित्य सम्मेलन, आगरा, १९७५ ई०।

आचार्य-संश्लेषण : पृष्ठ १८९८]

(परिचित-रूप) और विश्वामित्र (राजविजय) में विद्वक के कतिपय गुणों का समावेश हो गया है।" इस प्रसंग में मेरा विनाश निवेदन है कि नारद के चरित में वहाँ विद्वक के गुणों का समावेश नहीं जान पड़ता। अपनी कलहप्रिय और विभुन-प्रकृति के अनुसार नारद परिचित-गुण के लिए श्रीकृष्ण और सत्यनाभा में शनका लम्बा देते हैं। जब सत्यनाभा सोन करती है तब वे पुनः कृष्ण को उनके माग का संदेश देकर उन्हें उनके पास भेजते हैं। नारद के इस व्यवहार से हास का तो नहीं, क्रोध जववा चुमुप्सा का भाव जागरित होता है। दूसरी बात यह कि श्रीरामविजय नाटक में 'विश्वामित्र' में नहीं प्रस्तुत 'परशुराम' में विद्वक के गुणों का समावेश हुआ है। संभवतः लेखनीदोष (Slip of pen) के कारण ऐसा कांड हो गया है।

विद्वान् लेखक ने शंकरदेव की काव्यभाषा का भी विवेचन किया है जिससे प्रायः लेखक कतराते हैं। उसने शंकरदेव की ब्रजावली (जिसमें रचित साहित्य शंकरदेव की रचनाओं में बहुत उष्णकोटि का है और जो हिंदी की ही एक बोली है) का निस्तुत व्याकरणिक विश्लेषण प्रस्तुत किया है। प्रस्तुत पंक्तियों के लेखक को छोड़कर किसी हिंदी विद्वान् ने इस विषय पर अब तक लेखनी नहीं चलाई थी। लेखक ने शंकरदेव के काव्य में प्रयुक्त मुहावरों और लोकोक्तियों की ओर भी ध्यान दिया है।

लेखक की भाषा और मुद्रण के संबंध में भी कुछ बातें आवश्यक हैं। ग्रंथ में जिस स्तर की भाषा का व्यवहार किया गया है, वह विषय की गंभीरता की दृष्टि से सर्वथा उपयुक्त है, इसमें कोई संदेह नहीं है। यत्र-तत्र भाषा-दोष लक्षित होता है; जैसे—लेखक ने ग्रंथ में अनेक 'सविस्तर' शब्द का व्यवहार किया है। 'विस्तर-सहित' के अर्थ में शुद्ध शब्द 'सविस्तर' है। संभव है वर्ण-योजकों (Compositors) ने लेखक के 'सविस्तर' को ही सब जगह 'शुद्ध' कर दिया हो। ऐसा मेरे लेखों में भी हुआ है। लेखक ने 'कंचुलवत्' शब्द का भी व्यवहार किया है। 'कंचुल' शब्द तद्भव है। इसमें संस्कृत प्रत्यय (भतुप्) का प्रयोग उचित नहीं है। 'कंचुल' के स्थान पर तदर्थी 'निर्मोक' शब्द रखकर यह प्रत्यय लगाया जा सकता है। इस

१. पृ० ४४७।

२. दे० महापुरुष शंकरदेव-ब्रजबुलि ब्रजावली, पृ० १३६-१३९।

३. दे० उपरिलिखित ग्रंथ, पृ० ३०९-३३६।

४. पृ० ३५३-३९१।

५. दे० महापुरुष शंकरदेव... पृ० १९१-१०४ तथा ४०१-४०५ अथवा 'गुरुमपित-माला' में—'The Brajabuli of Mahapurush Shankardeva' पृ० ४९-६६, प्रकाशक—जीमंत शंकरदेव संघ, डिब्रूगढ़, सन् १९७६।

६. पृ० ३९२-३९४।

७. पृ० ७३। पंक्ति (नीचे से) १३, पृ० २८२, पंक्ति (ऊपर से) १३।

८. पृ० ७३। गी० ४।

प्रकार अनीष्ट शब्द बनेगा 'निर्विकल्प'। 'वसाधिक' भी ऐसा ही शब्द है। संस्कृत शब्द 'वसा' है। संधि संस्कृत शब्दों में होती है। हिंदी शब्दों में नहीं। फिर जो 'वसाधिक' शब्द बनेगा, 'वसाधिक' नहीं। इसी प्रकार 'स्वभावतः' के अर्थ में 'अकृत्या' अथवा 'प्रकृतितः' शब्द बनेगा, 'प्रकृति' नहीं। इनमें अंतिम दो में भी सुझावबुद्धि हो सकती है। लेखक ने 'शंकरदेव' के विशेषणरूप में सर्वत्र 'शंकरी' शब्द का प्रयोग किया है। असमी में इस शब्द का उपयोग करने में व्यवहार होता है, यह बात ठीक है, पर मेरी समझ में 'शंकरी' शब्द ही हिंदी की प्रकृति के अनुरूप होता। 'शंकरी' का एक अर्थ 'मवावी' भी होता है, पर एक शब्द के अनेकार्थ भी होते हैं और प्रसंगानुरूप उन्हें ग्रहण किया जाता है। 'शंकर' का विशेषण 'शंकर' (जो सिद्ध-भक्त अथवा 'शंकराचार्य' के विशेषण के अर्थ में आता है) और फिर उससे विशेषण 'शंकरी', यह नहीं जैयता। एक शब्द की एक ही बर्तनी ठीक होती है। कहीं 'पाटबाउसी', कहीं 'पाट-बाउसी', कहीं 'पाटबाउसी', कहीं 'पाट बाउसी', कहीं 'पाट-बाउसी' ठीक नहीं लगता। यह सब लेखक का दोष नहीं सुझावभस की कृपा जात होती है। हिंदी में अन्य भाषा के शब्दों की बर्तनी उच्चारण के अनुसार रखनी चाहिए। हिंदी शब्द 'असमी' का असमी प्रतिशब्द 'असमीया' है जिसकी बर्तनी हिंदी की उच्चारण-प्रकृति के अनुसार 'असमिया' बन जाती है। लेखक ने लिखा है कि "व्यक्तिवाचक संज्ञा होने के कारण इस ग्रंथ में इसे 'असमीया' रूप में लिखा गया है।" "बहुवचनीया" शब्द का व्यवहार भी कदाचित् उसने इसी सिद्धांत पर किया है।" तो फिर उसे 'एकशरणीया' भी लिखना चाहिए था, क्योंकि यह भी व्यक्तिवाचक शब्द है, पर उसने 'एकशरणीया' शब्द का व्यवहार किया है।" लेखक ने असमी शब्द 'तुलापात' (=काताक्ष) को 'तुलापाट' लिखा है। क्योंकि असमी जनता 'त' को भी हलके 'ट' जैसा उच्चारित करती है। ये दोनों परिवर्तन उच्चारणानुसार हुए। लिप्यंतर में सर्वत्र एक सिद्धांत रखना समीचीन रहा होता। 'विचार' संज्ञा से 'विचारना' किया रूप अब हिंदी में चलने लगा

१. पृ० ६६/ ऊ० ५।
२. पृ० २६८/ नी० १२।
३. पृ० ४०/नी० ११, पृ० ९२/ नी० १, पृ० २७६/ नी० ८।
४. पृ० १४/ नी० ५।
५. पृ० १५/ ऊ० १।
६. पृ० ३०/ नी० ११।
७. पंचम चित्र के नीचे।
८. षष्ठ चित्र के नीचे।
९. पृष्ठ च, पाद-टिप्पणी।
१०. पृ० ५/ नी० १७।
११. पृ० ५४/ ऊ० ७, पृ० ६६/नी० १६; पृ० ९७/ नी० ५।
१२. पृ० ११/ नी० १०।
१३. पृ० २०/ नी० १२।

है। यह मानता है कि ऐसे प्रयोगों के फल की कल्पना नहीं की जा सकती है, पर ऐसे प्रयोगों को 'साथ प्रयोग' कहने में संकोच होता है। 'निष्ठासि' भी ऐसा ही प्रयोग है।

अपने देश के मुद्राचालकों में पूर्णतः कुछ पुस्तक छपे, कतिमान काष्ठ में तो यह विस्मय की ही बात होती। मुद्राचालकों की कृपा से इस पुस्तक में भी यह स्वाभाविकता आवश्यक ही थी। नीचे छोड़ के नमूने प्रस्तुत हैं—

सुखित रूप	सुखित रूप	पृष्ठ	वर्ष	कीमती
			उमर से	नीचे से
सुरदास	सुरदासर	४	—	११
Parthogenesis	Parthenogenesis	३	१४	—
बन कथा	बनपथा	५	—	४
पत्तिप्रसाध	पत्तीप्रसाध	१३	—	१७
चकार	चाकर	११२	—	३
सामान्य	सम्मान्य	२३९	२३९	१३
कुण्ड का राधा के साथ	कुण्ड के राधा के साथ	२६०	—	७
कीर्तिता	कीर्तिलता	४५४	—	१४
कुटिया	कुटिबा	४५८	१२	—

राजस की गलती के लिए मानव बेचारे का क्या दोष ? मुझे भी इसका अनुभव है। कोई चारा नहीं है। सुखित एक उपाय है, पर प्रकाशक उससे डर कर कतराते हैं। ऐसे स्थल पर हमें दार्शनिक दृष्टिकोण से सोचना ही अच्छा है कि 'जड़-चेतन गुण-दोषमय ब्रह्म कीन्हे करता'। एकाक्ष दोष कर ही क्या सकते हैं—

‘एको हि दोषो गुणसन्निपाते निम्नज्जतीन्द्रोः किरणेष्विवाङ्कः।’

ग्रंथ में सुंदर-सुंदर २१ चित्र भी दिए गए हैं जो प्रसिद्ध तर्कों, हस्तलेखों, महापुरुष द्वारा प्रयुक्त सामग्रियों आदि के हैं। पुस्तकांत में विस्तृत ग्रंथ-सूची लगाई गई है। डॉ० भागवत ने बहुत पसीना डार कर जो यह चिरानुमूल ग्रंथ दिया है, इस हेतु वे साधुवाद के पात्र हैं।

‘विद्वानैव विजानाति विद्वज्जनपरिधयम्’।—

डा० लक्ष्मीशंकर गुप्त

सहयोगी-साहित्य

सुधाबिन्दु (युग विशेषांक), जयवर्षी, करवारी—१९७६। सम्पादक : डॉ० राजलक्ष्मी पाण्डेय,
प्रकाशक—राजस्थान सेवा समिति, अहमदाबाद। पृ० सं० १२४, मूल्य ५ रु०।

प्रस्तुत 'सुधाबिन्दु' पत्रिका ने 'युग विशेषांक' प्रकाशित करके युगीन समस्याओं से संबंधित विचारोत्तेजक लेख तथा कवितायें पाठकों के लिए प्रस्तुत की हैं। 'युगसंकेत', 'धर्म और युग संक्रान्ति', 'नए युग की ओर', 'कलियुग का कमाल', 'युग का अनुशासन पर्व', 'साहित्य और युगकर्म', 'युग और विद्यार्थी', 'युग और युवक' आदि लेख पठनीय एवं मननीय हैं।

युगीन चेतना को समझना और युगानुकूल आचरण के लिए अपने को तैयार करना ही युग धर्म का निर्वाह है। विद्याहीन भारतीय युवा पीढ़ी के लिए इस प्रकार के 'विशेषांक' मूल्यवत्ता रखते हैं। सुचिपूर्ण संपादन और उत्कृष्ट सामयिक समस्याओं को निर्देशित करने वाली विशिष्ट सामग्री का संचयन निश्चय ही सम्पादक की सूक्ष्म-बुद्धि का परिचय देती है।

साहित्य परिचय १९७६, (शैक्षिक प्रगति विशेषांक)। संयुक्तांक मार्च-मई १९७६, विनोद पुस्तक मन्दिर, आगरा द्वारा नवां वार्षिक उपहार। मूल्य ८ रु०। प्रबन्ध सम्पादक—श्री सतीशकुमार अग्रवाल।

प्रस्तुत शैक्षिक विशेषांक में शिक्षा संबंधी प्रचुर सामग्री संकलित हुई है। 'पूर्व प्राथमिक शिक्षा', 'भारत में माध्यमिक शिक्षा', 'उच्च शिक्षा प्रशासन और विश्वविद्यालयों का दायित्व', 'शिक्षा क्षेत्र में बढ़ते चरण', 'स्त्री शिक्षा', 'महिला शिक्षा की प्रगति', 'समाज शिक्षा', 'ग्रौढ़ शिक्षा', 'प्रशासन में भारतीय भाषायें' आदि लेखों में भारतीय शिक्षा द्वारा का परिचय प्रस्तुत किया गया है। शिक्षा के पूर्व स्तर तथा वर्तमान स्तर पर विशेषांक में पर्याप्त प्रकाश डाला गया है। विशेषांक की सामग्री देखने से लगता है कि सर्वतोमुखी, व्यवसायपरक, सर्वजन हिताय एवं सर्वजन सुखाय शिक्षा की खोज का यह विशेषांक एक सार्थक प्रयास है। इस प्रकार अगर इन संकलित शीर्षकों को आधार मान कर शिक्षा का मानदण्ड निश्चित किया जाय तो निश्चय ही भारत की शिक्षा प्रणाली में एक अभूतपूर्व काया पलट हो सकती है।

साहित्य परिचय अपने गौरवपूर्ण विशेषांकों के कारण स्थायी महत्त्व पाता जा रहा है। इस प्रकार की सुनियोजित पत्रकारिता की परम्परा हिन्दी में बहुत बड़े अभाव की पूर्ति है। शिक्षा क्षेत्र के मनीषियों के सतत सहकार से 'साहित्य परिचय' युगानुकूल चिंतन सरणि का निर्देश करते हुए नयी क्रान्ति का बीज मंत्र-कोष बनेगा ऐसा विश्वास है।

जीवन साहित्य—सम्पादक : महापाल जैन, विशेषांक मई-जून १९७६, प्रकाशक : संस्था साहित्य मण्डल, दिल्ली।

'जीवन-साहित्य' गांधीवादी मूल्यों को प्राथमिकता देने वाली साप्ताहिक पत्रिका है। पत्रिका के सम्पादक श्री महापाल जैन हिन्दी के वरिष्ठ लेखक एवं सचे हुए सम्पादक के रूप में प्रतिष्ठित हैं। संस्था साहित्य मण्डल की मुखपत्रिका होने के नाते जीवन-साहित्य की जननी जननी संस्था की पयस्वनी से रस प्राप्त करता है। विशेषांक 'संस्था साहित्य मण्डल की जयमकुमारजी' : संक १८९८]

स्वर्ण वयस्की के अवसर पर प्रकाशित है अतएव इस संस्था के कार्य-कलापों, उद्देश्यों, एवं उपलब्धियों से प्रबंधित सामग्री द्वारा हमें उसके उदात्त स्वरूप का सहज परिचय प्राप्त होता है। विशेषांक उत्कृष्ट लेखों और सूचनात्मक तथ्यों तथा ललित निबन्धों के कारण पठनीय है।

सांत्विक, रचनात्मक एवं मानवतावादी मूल्यों से अनुप्राणित जीवन-साहित्य जैसी पत्रिकाओं के प्रत्येक अंक का महत्त्व सर्वमान्य है। यह विशेषांक तो अनेक दृष्टियों से प्रबुद्ध-चेता वर्ग का परितोष करेगा।

—हरिमोहन मालवीय

• •



सम्मेलन का नवीनतम प्रकाशन
**मैथिलीशरण गुप्त के काव्य की अन्तर्कथाओं
के खोज**

०

डॉ० शशि अग्रवाल

राष्ट्रकवि मैथिलीशरण गुप्त के काव्य पर लिखित और डी० लिट्०
उपाधि के लिए स्वीकृत शोध प्रबन्ध

०

मूल्य : पचपन रुपए

०

प्रकाशक
हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग



